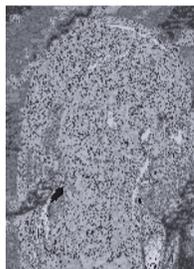




zur debatte

7/2012

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



11

Fromme Frauen und Meister Eckhart ist das Thema von Dr. Anneke B. Mulder-Bakker

16

Prof. Dr. Silvia Bara Bancel berichtet über Leben und religiöse Erfahrung Heinrich Seuses



20

Unterschiedliche Werkkonzepte bei Eckhart, Tauler und Seuse erläutert Prof. Dr. Freimut Löser

24

PD Dr. Christine Büchner zum Konzept des „gelassenen Ichs“ bei den Mystikern

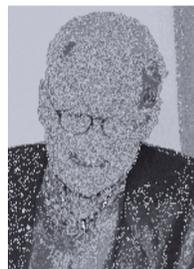


29

Albert von Schirnding führt in Leben und Werk von Arnold Stadler ein

31

Werner Reuß schreibt zu Bildungsverständnis und Bildungsvermittlung



34

Erstaunliches aus der Interesseforschung berichtet Prof. Dr. Anke Grotlüschen

36

Prof. Dr. Hildegard Macha stellt weibliche Berufs- und Bildungsbiographien vor



Akademiegespräch mit Offizieren der Bundeswehr

Responsibility to protect



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (re.) moderierte die Fragerunde nach

dem Vortrag von Militärbischof Dr. Franz-Josef Overbeck.

Dr. Franz-Josef Overbeck, Bischof von Essen und Katholischer Militärbischof für die Deutsche Bundeswehr, sprach am 6. November 2012 in der Katholischen Akademie vor rund 300 Offizieren. Die Soldaten bis zum Rang eines Generalmajors waren, eingeladen von der Katholischen Militärseelsorge, zum

89. Akademiegespräch mit Offizieren aus Bundeswehrstandorten in Süddeutschland in die Akademie gekommen.

„zur debatte“ dokumentiert das Referat des Militärbischofs, bei dem aus Gründen der besseren Lesbarkeit die Fußnoten weggelassen wurden.

Responsibility to protect

Bischof Dr. Franz-Josef Overbeck

1. Hinführung

Während des Kalten Krieges wurde viel darüber gestritten, ob es angesichts einer drohenden Allesvernichtung durch einen atomaren Krieg überhaupt noch legitim sein könne, militärische Sicherheitspolitik zu betreiben. Das Schreckensszenario eines nuklearen Winters über der ganzen Erde hatte damals viele Pazifisten hervorgebracht. Als dann der Kalte Krieg zu Ende ging, keimte für kurze Zeit die Hoffnung auf, Krieg strukturell und nicht nur fallweise aus der Geschichte zu verbannen. Diese Hoffnung fand ihre Anhänger in allen sicherheitspolitischen Lagern. Spätestens mit dem Kriegausbruch im ehemaligen Jugoslawien kehrte jedoch der Krieg nach Europa zurück. Die Hoffnung, ihn für immer zu überwinden, schwand dahin.

Diese Enttäuschung hat aber keineswegs zu einem Siegeszug des sogenannten ‚politischen Realismus‘ geführt, dem zufolge es in der Politik immer nur um Macht und partikuläre Interessen gehe. Im Gegenteil! Gerade diejenigen, die vorher aus Sorge um die Menschenrechte der militärisch gestützten Sicherheitspolitik mit großer Skepsis gegenüberstanden, entdecken militärische Gewalt als ein Instrument des Menschenrechtsschutzes. Berühmt ist der Ausspruch des ehemaligen Grünen-Außenministers Joschka Fischers am Vorabend des Krieges der NATO gegen Ex-Jugoslawien: „Frieden setzt voraus, dass Menschen nicht ermordet, dass Menschen nicht vertrieben, dass Frauen nicht vergewaltigt werden ... Auschwitz

ist unvergleichbar. Aber ich stehe auf zwei Grundsätzen, nie wieder Krieg, nie wieder Auschwitz, (...) beides gehört für mich zusammen.“ (Fischer 1999, S. 4)

Dem Kosovo-Krieg der NATO zum Schutz der von Vertreibung bedrohten Albaner – so jedenfalls die Rechtfertigung seiner Befürworter –, waren schreckliche Gräueltaten vorausgegangen, die das Gewissen des Westens nicht erschütterten. Der Westen mit den USA als einzig verbliebener Supermacht musste sich fragen, ob er nicht fürchterlich versagt hatte. In Ruanda war es zu einem Völkermord an den Tutsi gekommen. Die Schätzungen gehen von bis zu einer Million getöteter Menschen aus. Der Westen hatte trotz eindeutiger Warnungen nichts zu deren Schutz unternommen. Ein Jahr später wurden in den Wäldern um Srebrenica in Bosnien-Herzegowina etwa 8000 Jungen und Männer erschossen, nachdem sie aus der UN-Schutzzone entführt worden waren. Wiederum war der Westen untätig geblieben. Mit dem Kosovo-Krieg sollte mit dieser unverantwortlichen Untätigkeit endlich Schluss sein. An die Stelle der Hoffnung auf eine Welt ohne Krieg war eine neue Vision getreten: die Gnade der historischen Stunde, dass nämlich die menschenrechtsverpflichteten Demokratien des Westens der übrigen Welt mit einzigartiger militärischer Überlegenheit gegenüberstanden, zu nutzen, und Krieg in den Dienst des Menschenrechtsschutzes zu stellen.

Diese Überzeugung war und ist von ungemeiner Wirkmächtigkeit, was auch immer unverbesserliche, politische

Editorial

„Diese Ausgabe der „debatte“ beginnt mit militär-ethischen Überlegungen. Dann folgt ein großer Block von neun Referaten zur spätmittelalterlichen Mystik. Schon ein ziemlich weiter Spannungsbogen, der sich auftut. Aber genau das ist ja auch die Chance einer Zeitschrift wie der unseren.

Da interessiert sich also jemand für den UN-Text „Responsibility to protect“ und Fragen nach der sozialetischen Rechtfertigung von Bundeswehreinsetzungen irgendwo in der Welt; im Weiterblättern kann dieser Leser unversehens bei „frommen Frauen in Straßburg und Meister Eckhart“ landen. Ein anderer interessiert sich für „religiöse Individualität“ und stößt vor dem Zuklappen des Heftes auf das Schlagwort der „Liberalitas Bavarica“, deren genauem Sinn er schon immer einmal nachgehen wollte.

Die „debatte“ also als Angebot, sich überraschen lassen.

Übrigens – immer wieder treffe ich Menschen, die mit der Akademie vor allem durch unsere Zeitschrift verbunden sind. Dann höre ich zunächst fast ausnahmslos ein riesiges Lob der interessanten Artikel, dem meistens der Stoßseufzer folgt: „Aber es tut mir leid, ich habe keine Zeit, alle Texte zu lesen.“ Meine Standardantwort darauf lautet: In einer Zeitung oder Zeitschrift braucht man auch gar nicht alles zu lesen. Wenn sie gut gemacht ist, sollte sie allerdings zumindest einen oder zwei Artikel bieten, die mich neugierig machen.

Deshalb mein Impuls an Sie, unsere Leserinnen und Leser: wenn Sie in der jeweils neuen Ausgabe jenen Artikel gelesen haben, dessen Thematik oder Referent Sie sofort und direkt angesprochen hatte, nehmen Sie sich doch jedesmal zumindest einen anderen Artikel vor, der ihrem Interesse zunächst ziemlich fern liegt. Warum nicht z.B. vom Schriftsteller Arnold Stadler zu „Anforderungen an milieuspezifische Erwachsenenbildung“ switchen? Sie werden staunen, welche Chancen ganz privater Horizonterweiterung sich auftun! Getreu dem Titel eines der Referate, die wir diesmal abdrucken: „Interessen entstehen selbstbestimmt, aber nicht von selbst“.

In diesem Sinne spannende, zumindest anregende Lektüre für diesmal und später wünscht Ihnen

Ihr



Realisten sagen mögen. In der Millenniumserklärung der UN-Vollversammlung von 2005 taucht ein Begriff auf, den das Völkerrecht bis dahin nicht kannte: die Responsibility to protect. Damit anerkennen die Staaten grundsätzlich, dass massenhafte und systematische Menschenrechtsverletzungen nicht mehr in den Bereich der innerstaatlichen Angelegenheiten gehören, die vom Interventionsverbot geschützt sind.

Ich möchte im Folgenden zunächst einen Blick auf die Erfolgskarriere dieses neuen Entwurfs eines militärischen, grenzüberschreitenden Menschenrechtsschutzes werfen. Hierauf werde ich die Frage verfolgen, was die kirchliche Lehre zu diesem Themenfeld sagt. Wie sich zeigen wird, steht die Kirche dieser Vorstellung grundsätzlich sehr positiv gegenüber. In einer abschließenden Reflexion möchte ich dennoch kritische Fragen aufwerfen, die bei der Ausgestaltung dieser neuen Idee des militärischen Eingreifens für verfolgte Menschen bedacht werden müssen, so dass am Ende den Menschen wirklich gedient wird. Dabei werde ich mich von der kirchlichen Lehre leiten lassen.

2. Die Responsibility to protect: Die erstaunliche Karriere eines neuen Konzepts militärischen Menschenrechtsschutzes

Es war der ehemalige UN-Generalsekretär Kofi Annan, der im Licht der schon erwähnten Katastrophen im Jahr 2000 auf dieses gravierende ordnungspolitische Problem aufmerksam machte, vor dem die Weltgemeinschaft steht, wenn sie in Zukunft nicht entweder hilflos untätig gegenüber Völkermord und Völkervertreibung bleiben oder ihr eigenes Recht brechen will:

„... Falls die Humanitäre Intervention wirklich einen unakzeptablen Angriff auf die Souveränität darstellt, wie können wir dann auf ein Ruanda, auf ein Srebrenica antworten – auf massenhafte und systematische Verletzungen von Menschenrechten, die jede Norm unserer gemeinsamen Menschlichkeit verletzt?“ (*Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty 2001 (= ICISS-Report), S. VII*)

Diese Frage wurde von der kanadischen Regierung aufgegriffen, die eine Kommission berief, die aus Experten aller Kulturen und Erdteile bestand: Die International Commission on Intervention and State Sovereignty. Wenige Wochen nach den Terroranschlägen von 2001 wurde ihr Bericht veröffentlicht. Obwohl er damals zunächst kaum Beachtung fand, erlebten seine Vorschläge doch eine erstaunliche Karriere. Die Millenniums-Resolution spricht von der Responsibility to protect der einzelnen Staaten und Staatengemeinschaft. Darauf spielte der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen mit seiner Resolution 1973 vom 17. März 2012 an, in der er die libysche Regierung an ihre Schutzverantwortung für ihre Bevölkerung erinnerte, bevor er ein militärisches Vorgehen zum Schutz der Zivilbevölkerung in dem nordafrikanischen Land mandatierte. Werfen wir einen Blick auf den Bericht der internationalen Kommission.

Der Bericht will das Spannungsverhältnis von Menschenrechtsschutz und Souveränität grundlegend neu definieren. Die Vorstellungen, die er hierzu entwickelt, stellte er unter die Überschrift eines neu geprägten Begriffs: The Responsibility to protect. Im Deutschen wird der Begriff im Regelfall mit ‚Schutzverantwortung‘ wiedergegeben.

Dieser Terminus soll den herkömmlichen Begriff der ‚Humanitären Inter-

vention‘ ersetzen. Sinn dieser Neuprägung ist sicherlich einmal, aus dem Schatten der belasteten Geschichte des völkerrechtlichen Instituts der Humanitären Intervention herauszutreten, das im 19. Jahrhundert entwickelt wurde und häufig zu nichts anderem diente, als krude Imperialinteressen zu verdecken. (Vgl. Hoppe 2007) Ein zweiter Grund besteht darin, dass die Kommission von der Frage wegkommen wollte, ob es ein Recht der Staaten auf Intervention gibt oder nicht. An die Stelle dieses Staatszentrismus soll Schutz der von Massenverbrechen bedrohten Menschen treten. (*ICISS-Report, 2.29; Übersetzung d. Verf.*)

Der Bericht definiert das Verständnis von staatlicher Souveränität also neu. Sie konstituiert sich nicht mehr nur aus dem Dreiecksverhältnis von Staatsmacht, Staatsvolk und Staatsterritorium. In Zukunft soll ein Staat nur dann als souverän gelten, wenn er seine Bevölkerung wirksam schützt. Versagt er hierin, geht diese Aufgabe auf die Staatengemeinschaft über, die daher in diesen Staat notfalls auch militärisch intervenieren darf.

„Wo eine Bevölkerung gravierend als Ergebnis eines inneren Krieges, eines Aufstandes, einer Unterdrückung oder dem Zusammenbruch des Staates Schaden leidet, und der fragliche Staat nicht gewillt oder unfähig ist, derartiges zu beenden oder abzuwenden, tritt das Prinzip der Nicht-Intervention hinter das der internationalen Schutzverantwortung zurück.“ (*ICISS-Report, XI*)

Die internationale Schutzverantwortung ruht dem Bericht gemäß auf drei Säulen:

- Die ‚Responsibility to prevent‘, die erste Säule der Schutzverantwortung, besteht in der Verantwortung, der Eskalation von Konflikten zuvorzukommen. Dazu sollen sowohl die tiefer liegenden Ursachen als auch die unmittelbaren Anlässe eines inneren Konfliktes oder einer von Menschen gemachten Krise adressiert werden. (*a.a.o.*)

- Die zweite Säule bildet die ‚Responsibility to react‘, die greift, falls die Prävention versagt. Hier geht es darum, in Situationen von überwältigender menschlicher Bedrängnis mit angemessenen Mitteln einzugreifen. Dazu können Erzwingungsmaßnahmen gehören wie Sanktionen oder internationale Strafverfolgung und in extremen Fällen eine militärische Intervention. (*a.a.o.*)

- Wenn es denn zu einer Intervention gekommen ist, verlangt die Schutzverantwortung auch, die Verantwortung für den Wiederaufbau zu übernehmen. Das ist die dritte Säule, die ‚Responsibility to rebuild‘. Den betroffenen Staaten soll volle Unterstützung bei dem Wiederaufbau und der innergesellschaftlichen Versöhnung gewährt werden, indem die Ursachen für die humanitäre Katastrophe angegangen werden, die die Intervention aufhalten oder abwenden sollte. (*a.a.o.*)

Halten wir also fest, dass es eine unverantwortliche Verkürzung der Responsibility to protect wäre, wenn man sie nur auf das militärische Eingreifen reduzieren würde. Im Gegenteil! Der Bericht stellt mit großer Eindeutigkeit klar: Prävention ist die bei weitem wichtigste Dimension der Responsibility to protect. (*a.a.o.*) Leider gibt es aber keine Garantie dafür, dass Prävention greift. Dann bleibt manchmal nur das so problematische Mittel des militärischen Eingreifens.

Schauen wir uns daher die Überlegungen der Kommission zur Responsibility to react etwas genauer an. Wenn alle Bemühungen versagt haben, Situationen von überwältigender Bedrängnis zu verhindern, stellt sich letztlich die



Bischof Dr. Franz-Josef Overbeck ist Katholischer Militärbischof für die Deutsche Bundeswehr und Bischof von Essen.

Frage nach einem militärischen Eingreifen. Um diese zu entscheiden, stellt der Bericht der internationalen Kommission sechs Kriterien auf, die sämtlich der Tradition des gerechten Krieges entspringen: „Rechte Autorität, gerechter Grund, rechte Intention, ultima ratio, Verhältnismäßigkeit der Mittel sowie eine begründete Erfolgsaussicht.“ (*ICISS-Report, 4.16*) Von besonderem Interesse ist hier, was die Kommission zur rechten Autorität und dem gerechten Grund zu sagen hat.

Die Frage nach der rechten Autorität ist besonders heikel, da es hier um das Problem geht, ob die Wahrnehmung der Schutzverantwortung auch ohne Mandat des UN-Sicherheitsrates erlaubt sein kann. Denn diese Frage berührt doch die große Sorge der ärmeren und schwächeren Staaten, die reichen und mächtigen Staaten des Westens wollten sich mit einem Recht auf unilaterale Intervention vielleicht nur ein Instrument schaffen, um das letzte und einzige Bollwerk einzureißen, das sich deren ungehemmter Interessendurchsetzung noch entgegenstellt: Das Gewalt- sowie das Interventionsverbot. Die Kommission widmet diesem Problembereich ein ganzes Kapitel. Ihre Antwort bleibt in der Schwebe. Einerseits betont sie mit starken Worten, dass die erste Zuständigkeit (*port of call; ICISS-Report, 6.28*) für alle Fragen militärischer Gewalt der Sicherheitsrat ist. Dann aber weist der Bericht darauf hin, dass der Sicherheitsrat seiner Verantwortung in der Vergangenheit keineswegs immer gerecht geworden ist. Daher stelle sich die Frage, ob der Sicherheitsrat nicht nur die erste, sondern auch die letzte Zuständigkeit für die militärische Schutzverantwortung besitze. Es folgt dann der deutungs offene Satz:

„Wenn der Sicherheitsrat ausdrücklich einen Antrag auf Intervention zurückweisen sollte, wo humanitäre Belange oder Menschenrechte auf dem Spiel stehen, oder der Rat darin versagt, einen derartigen Vorschlag innerhalb eines angemessenen zeitlichen Rahmens zu behandeln, ist es schwierig zu argumentieren, dass alternative Wege, die Schutzverantwortung wahrzunehmen, abgewiesen werden können.“ (*ICISS-Report, 6.28*)

Die Alternativkandidaten zum Sicherheitsrat wären die Generalversammlung oder regionale Organisationen. Letztlich konnte sich die Kommission auf keine Antwort zur Frage verständigen, ob eine unilaterale Wahrnehmung der Schutzverantwortung legitim sein könne:

„Es ist der politischen Realität geschuldet, dass es unmöglich war, in der Kommission einen Konsens über einen der Vorschläge zur militärischen Intervention zu finden, der die Berechtigung einer Intervention anerkennen würde, die nicht vom Sicherheitsrat oder der Generalversammlung autorisiert wurde.“ (ICISS-Report, 6.37)

Halten wir also fest: Über die schwierige Frage, ob und wann eine unilaterale militärische Intervention ohne Mandatierung durch die UN erlaubt sein könne, konnte kein Konsens gefunden werden. Zu groß war die Angst der unterentwickelten und militärisch schwächeren Staaten vor dem Missbrauch einer Berechtigung zur selbstermächtigten Intervention.

Von besonderer Bedeutung ist auch die Frage, was die Kommission unter einem „extremen Fall“ versteht, der nach militärischer Intervention ruft. Als oberstes Prinzip formuliert der Bericht: Derartige Situationen „schockieren derart fraglos das Gewissen der Menschheit, oder stellen eine derart klare und gegenwärtige Gefahr der internationalen Sicherheit dar, dass sie nach einer zwingenden militärischen Intervention verlangen.“ (ICISS-Report, 4.13)

Diese ethische Intuition konkretisiert der Text in zwei Schritten. Im ersten entwickelt er zwei vermittelnde Prinzipien. Nach diesen ist eine Intervention geboten, wenn Situationen gegeben sind, in denen es darum geht,

- „einen umfangreichen Verlust von Leben, schon stattfindend oder drohend, mit genozidaler Intention oder nicht, welcher das Ergebnis einer wesentlich-willentlichen staatlichen Aktion oder einer staatlichen Pflichtvergangenheit oder einer Unfähigkeit zu handeln oder der Situation eines kollabierten Staates, oder

- eine umfangreiche ‚ethnische Säuberung‘, schon stattfindend oder drohend, ob sie durch Tötungen, gewaltsame Verteidigung, Terroraktionen oder Vergewaltigung ausgeführt wird.“ (ICISS-Report, 4.19)

aufzuhalten oder zu verhindern.

Der Bericht konkretisiert den gerechten Interventionsgrund, was wir hier nicht weiter nachzeichnen müssen. Entscheidend ist, dass der Bericht die Interventionsschwelle sehr hoch ansetzt: Es muss sich um massenhafte Schwerverbrechen handeln. Damit kommen weniger schwere Verbrechen wie „Menschenrechtsverletzungen, die unterhalb offenen Mordens oder ethnischer Säuberungen bleiben, wie beispielsweise Rassendiskriminierung oder die systematische Inhaftierung oder andere Formen von Unterdrückung politischer Opposition“ als Interventionsgrund für eine Maßnahme von Schutzverantwortung nicht in Frage. Das gleiche gelte für den Fall, dass eine demokratisch gewählte Regierung durch eine Diktatur gestürzt wird.

Halten wir also fest: Die Kommission legt die Schwelle zur Intervention sehr hoch. Nur schwerste und massenhaft begangene Völkerrechtsverbrechen, erhebliches Staatsversagen und ungeheure Naturkatastrophen können eine Responsibility to react auslösen.

Damit will ich meinen Blick auf die neue Idee einer Responsibility to protect beenden. Es wäre spannend, die

Veränderungen nachzuzeichnen, die dieses Konzept in der Millenniums-Erklärung der UN-Hauptversammlung erfahren hat. Dazu fehlt aber die Zeit. Wir können uns hier auf die Grundgedanken beschränken. Was sagt die Kirche zu ihnen? Schauen wir uns erst ihr eigenes Konzept zum Menschenrechtsschutz an.

3. Subsidiärer Menschenrechtsschutz durch eine supranationale Weltautorität: Ein halbvergessenes Konzept der kirchlichen Lehre

Die Kirche hat sich immer schwer getan mit der Idee absoluter staatlicher Autorität. Die Vorstellung, der Staat sei eine moralische Letztgröße, die unter keiner normativen Beschränkung stehe, und für die alles erlaubt sei, was ihren Interessen diene, ist mit einer Religion unvereinbar, für die Gott seine Herrschaft über die ganze Welt und alle Bereiche des menschlichen Lebens errichtet. Aus der Perspektive christlicher Ethik kann es keine menschlichen Handlungen geben, die nicht unter dem Anspruch der Sittlichkeit stehen. Das gilt nicht nur, sondern insbesondere auch für Politik.

Schon 1963 hatte die katholische Kirche mit der Enzyklika ‚Pacem in terris‘ den Entwurf einer Weltfriedensordnung vorgelegt. Der Papst äußert hier Gedanken, die denen des ICISS-Reportes recht nahe kommen. Er entwirft eine Ordnung des Friedens, die ganz im Dienst der einzelnen Person steht. Dazu zeichnet der Papst ein Ordnungsbild, das aus den Größen Individuum, Staat, Völkergemeinschaft und supranationale Weltordnung besteht. Ihr Verhältnis zueinander soll von dem für die katholische Sozialethik so bedeutsamen Subsidiaritätsprinzip geprägt sein. Zunächst soll die Person vom Staat geschützt und gefördert werden. Die Staaten bilden



Der Militärbischof unterhält sich mit Brigadegeneral Johann Langenegger, Stellvertretender Kommandeur der im baden-württembergischen Sigmaringen stationierten 10. Panzerdivision.

Themen „zur debatte“

Editorial	2
Akademiegespräch Responsibility to protect Bischof Franz-Josef Overbeck	1
Religiöse Individualisierung in der Mystik Die Dominikaner Meister Eckhart, Heinrich Seuse und Johannes Tauler	
Religiöse Individualität: Historische Befunde Jörg Rüpke	7
Individuum, Modernität und Aufklärung im Denken Meister Eckharts Andrés Quero-Sánchez	9
Fromme Frauen in Straßburg und Meister Eckhart: Gertrud von Ortenberg und Heilke von Staufenberg Anneke B. Mulder-Bakker	11
Zur religiösen Individualisierung des Menschen in Heinrich Seuses mystagogischer Spiritualität Markus Enders	14
Seuses Leben und seine religiöse Erfahrung Silvia Bara Bancel	16
Lehrer und Schuster. Johannes Taulers Weg zur Tugend Rudolf Kilian Weigand	18
Eckhart, Tauler, Seuse: Unterschiedliche Werkkonzepte Freimut Löser	20
Das gelassene Ich. Konzepte von Individualität bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse Christine Büchner	24
Mystische Bildsequenzen und Individualisierung Markus Vinzent	26
Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding Arnold Stadler	
Schmerz, Erbarmen, Komik Albert von Schirnding	29
Bildung 40+ Beiträge zu gelingendem Leben	
Klug fernsehen! Bildungsverständnis und Bildungsvermittlung von BR-alpha Werner Reuß	31
Interessen entstehen selbstbestimmt, aber nicht von selbst. Erstaunliches aus der Interesseforschung Anke Grotlüschen	34
Potentiale weiblicher Bildungs- und Berufsbiographien in der Weiterbildung Hildegard Macha	36
Anforderungen an milieuspezifische Erwachsenenbildung. Drei Thesen und drei Beispiele Georg Frericks	38
Liberalitas Bavarica	
Liberalitas Bavarica. Vom Sinn dieses Begriffs und vom Missverstehen seines Inhalts Hans Pörnbacher	41
Impressum	40



Der feierliche Gottesdienst zur Amtseinführung Franz-Josef Overbecks als Militärbischof fand am 6. Mai 2011 in der Berliner Johannes-Basilika statt.

Foto: kna

eine Gemeinschaft von Gleichberechtigten. Über den Staaten ist eine supranationale Autorität zu errichten, die primär für drei Aufgaben zuständig ist. Sie hat Probleme zu lösen, für die die Gestaltungsmacht des einzelnen Staates nicht ausreicht, wie z.B. die Wahrung des Friedens. Sie soll zweitens den Staat darin unterstützen, seine originären Aufgaben zu erfüllen. Nur in einzelnen Fällen darf sie drittens in die Staaten eingreifen.

Hören wir uns die Enzyklika im Originalton an:

„Wie das Gemeinwohl der einzelnen Staaten nicht bestimmt werden kann

ohne Rücksicht auf die menschliche Person, so auch nicht das universale Gemeinwohl aller Staaten zusammen. Deshalb muss die universale politische Gewalt ganz besonders darauf achten, dass die Rechte der menschlichen Person anerkannt werden und ihnen die geschuldete Ehre zuteilwird, dass sie unverletzlich sind und wirksam gefördert werden. Das kann sie entweder unmittelbar aus sich tun, sofern es der einzelne Fall erheischt, oder durch Schaffung von solchen Lebensbedingungen auf der ganzen Welt, mit deren Hilfe die Lenker der Einzelstaaten leichter ihre Aufgabe zu erfüllen in stand gesetzt werden.“ (139)

Das II. Vatikanische Konzil hat an dieser Linie festgehalten. Es fordert in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“, „dass eine von allen anerkannte Weltautorität eingerichtet wird, die über wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewährleisten.“ (GS 82)

Johannes Paul II. stellte 1992 eine Konvergenz zwischen der Entwicklung des sittlichen Bewusstseins der Menschheit und der kirchlichen Lehre fest: „Das Gewissen der Menschheit ist inzwischen durch Verfügungen des internationalen Rechtes für die Menschen gestärkt, und es verlangt das humanitäre Eingreifen in Situationen zur Pflicht zu machen, die das Überleben von ganzen Völkern oder Volksgruppen schwer gefährden: Hier liegt eine Verpflichtung für die Nationen und für die internationale Gemeinschaft“ Johannes Paul II. hielt diese Ansprache mit dem Titel „Das Grundrecht jedes Menschen auf Nahrung betonen“ an die internationale Ernährungskonferenz, veranstaltet von der Organisation der Vereinten Nationen für Ernährung und Landwirtschaft sowie der Weltgesundheitsorganisation am 5. Dezember 1992 in Rom. (*L'osservatore romano / Wochenausgabe in deutscher Sprache*, 23 (1993), 1, 13)

In unserem Hirtenwort ‚Gerechter Friede‘ von 2000 haben wir Deutschen Bischöfe eine erste Antwort auf den gewaltigen Epochenbruch zu geben versucht, der mit dem Ende des Kalten Krieges stattgefunden hat. Auch wir legen hier das ganze Schwergewicht auf die Verhinderung von Gewalt. Auch wir haben damals nicht die Augen vor der Realität verschlossen: „Das Ziel, Gewaltanwendung aus der internationalen Politik zu verbannen, kann auch in Zukunft mit der Pflicht kollidieren, Menschen vor fremder Willkür und Gewalt wirksam zu schützen. Dies gilt nicht nur in herkömmlichen zwischenstaatlichen Konflikten, sondern auch bei systematischer Gewaltanwendung gegen verfolgte Minderheiten innerhalb bestehender Staaten“ (150). Auch wir betonen die Pflicht zur Konfliktnachsorge. Ein Staat, in den interveniert wurde, darf nicht in der Verfassung gelassen werden, die dazu geführt hat, dass die Intervention notwendig wurde.



Bischof Dr. Franz-Josef Overbeck suchte das Gespräch mit den Teilnehmern des Akademiegesprächs: hier mit General-

apotheker Wolfgang Ackermann vom Sanitätsamt der Bundeswehr und Militärpfarrer Martin Roth aus Kaufbeuren.



Brigadegeneral Langenegger mit Militärpfarrer Johannes Maria Lang aus Amberg.



Generalmajor Erhard Bühler, Kommandeur der 10. Panzerdivision aus Sigmaringen war der ranghöchste Offizier beim Akademiegespräch.



Brigadegeneral Johann Berger, Stellvertretender Befehlshaber im Wehrbereich IV aus München und Generalmajor a. D. Bruno von Mengden, der

ehem. Befehlshaber des damaligen Wehrbereichs VI in München, tauschten Erfahrungen aus.

Vor diesem Hintergrund verwundert es also nicht, dass Papst Benedikt XVI. in seiner Rede vor den UN im Jahre 2008 die Vorstellung von einer Responsibility to protect als einer Art Zweitzuständigkeit der ganzen Weltgemeinschaft für die Menschenrechte an allen Orten dieses Planeten vertrat: „Die Anerkennung der Einheit der Menschheitsfamilie und die Achtung vor der jeder Frau und jedem Mann innewohnenden Würde erhalten heute einen neuen Auftrieb im Prinzip der Schutzverantwortung. Dieses Prinzip ist erst kürzlich definiert worden, aber es war implizit schon in der Anfangszeit der Vereinten Nationen vorhanden und kennzeichnet jetzt immer mehr ihre Tätigkeit. Jeder Staat hat die vorrangige Pflicht, seine Bevölkerung vor schweren und wiederholten Verletzungen der Menschenrechte zu schützen, wie auch vor den Folgen humanitärer Krisen, die sowohl von der Natur als auch vom Menschen verursacht werden. Wenn sich herausstellt, dass die Staaten nicht in der Lage sind, einen solchen Schutz zu garantieren, steht es der internationalen Gemeinschaft zu, mit den von der Charta der Vereinten Nationen und anderen internationalen Übereinkommen vorgesehenen rechtlichen Mitteln einzugreifen.“ (Radio Vaticana, online verfügbar unter radiovaticana.org, zuletzt geprüft am 21.4.2008)

Und in seiner Enzyklika „Caritas in veritate“ aus dem Jahr 2009 führt der Papst aus:

Es „wird als dringlich gesehen, innovative Formen zu finden, um das Prinzip der Schutzverantwortung anzuwenden und um auch den ärmeren Nationen eine wirksame Stimme in den gemeinschaftlichen Entscheidungen zuzuerkennen. Dies scheint gerade im Hinblick auf eine politische, rechtliche und wirtschaftliche Ordnung notwendig, die

die internationale Zusammenarbeit auf die solidarische Entwicklung aller Völker hin fördert und ausrichtet.“ (online verfügbar unter www.vatican.va/.../encyclicals/documents/hf_benxvi_enc_20_090629_caritas-in-veritate_ge.html - 101k - 2009-09-07, zuletzt aktualisiert am 28.3.2011, Rn. 67)

Diese Zitate zeigen unisono, dass der Grundgedanke der Responsibility to protect, dass die gesamte Legitimität der völkerrechtlichen und staatlichen Ordnung an dem gemessen wird, dass sie der Einzelperson dient. Auch ist es für die katholische Kirche unvorstellbar, dass das völkerrechtliche Institut der staatlichen Souveränität eine Art Schutzraum für innerstaatliche Menschenrechtsverletzungen abgeben könnte. Alles dies ist schon seit Jahrzehnten Teil der katholischen Lehrverkündigung.

Diese grundsätzlich sehr positive Einstellung der Kirche gegenüber der Responsibility to protect bitte ich unbedingt im Bewusstsein zu halten, wenn ich im Folgenden einige kritische Bemerkungen anbringen und Rückfragen aus der Perspektive der kirchlichen Lehre stellen werde.

4. Kritische Rückfragen an das Konzept der Responsibility to protect aus der Perspektive der kirchlichen Lehre

Trotz der bezeichneten Konvergenzen zwischen diesen beiden Konzepten sind aber auch die Unterschiede nicht zu übersehen. Die Vorstellungen meiner Kirche von einem grenzüberschreitenden Menschenrechtsschutz ist integraler Teil eines Friedensordnungskonzeptes, indem jeder Krieg – welchem Namen man ihm auch geben will - nicht nur fallweise, sondern strukturell überwunden ist. Dies ist nur durch eine durchgreifende Neugestaltung der internationalen Friedensordnung möglich, in der

eine supranationale Weltautorität errichtet wird, „die“ – so die Enzyklika ‚Pacem in terris‘ von 1963 – „sich allen gegenüber voll und ganz unparteiisch verhalten und bestrebt sein muss, das allgemeine Wohl aller Völker zu fördern“ (138).

Demgegenüber entwirft der Report der ICISS zwar ein neues Verständnis von staatlicher Souveränität, bleibt aber im Blick auf die völkerrechtliche

Gesamtordnung der bisherigen Vorstellung verhaftet: Hier bilden die Staaten in der UNO eine Art Staatenverein, die keine supranationale Überordnung über deren Mitgliedern kennt. Die Friedenserhaltung zwischen den Staaten, aber auch der Staatsgrenzen überschreitende Menschenrechtsschutz ist sozusagen genossenschaftlich organisiert. Die Vorstellung der ICISS, so meine bewusst pointierte These, laufen im Grunde



Auch weibliche Offiziere kamen zum Referat des Militärbischofs in die Akademie.

darauf hinaus, in der gegebenen völkerrechtlichen Friedensordnung unter dem euphemistischen Label ‚Responsibility to protect‘ Krieg wieder zu etablieren. Diese Konsequenz ist nur vermeidbar, wenn die Responsibility to protect ihre revolutionäre Kraft nicht nur auf die Idee der Souveränität, sondern auch auf die Idee des Bundes souveräner Staaten richtet. Das gilt es zu entfalten.

Das Modell der Kirche, so mein erster Punkt, organisiert die strukturelle Überwindung des Krieges durch eine Art Gewaltmonopol der supranationalen Autorität, das mit entsprechender Abrüstung auf Seiten der Staaten einhergeht. Die Überwindung des Krieges wäre also in Analogie zur Befriedung der Staaten im Inneren zu verstehen, in denen es dennoch hier und da zu gewaltbewehrten Polizeieinsätzen kommt. In der Vorstellung der gegebenen völkerrechtlichen Ordnung sind es aber die Partikularstaaten, die durch ihre nationalen Armeen den grenzüberschreitenden Menschenrechtsschutz tragen sollen. Zugleich ist es aber auch die Fragilität dieser Staaten, die den grenzüberschreitenden Menschenrechtsschutz auslösen kann. Beruht das gesamte Modell nicht auf der durchaus kontingenten Annahme, dass die mächtigen Staaten dieser Welt zugleich diejenigen sind, in denen die Menschenrechte gewahrt bleiben, und die zum Eingreifen gewillt sind?

Die supranationale Autorität wäre nicht wie die Vertreter des Sicherheitsrates auf partikulare Interessen verpflichtet.

Damit hängt ein zweiter Punkt zusammen: In einer gewaltenteiligen organisierten, supranationalen Weltautorität wäre das Problem, das auch von der ICISS nicht gelöst wurde, sehr entschärft: Der Missbrauch der Mandatierungskompetenz der Vereinten Nationen für partikulare Interessen der Mitglieder des Sicherheitsrates. Die supranationale Autorität wäre nicht wie die Vertreter des Sicherheitsrates auf partikulare Interessen verpflichtet.

Mein dritter Punkt betrifft die Verpflichtung zur Responsibility to react. Dieser Punkt bleibt im Bericht der ICISS eigentümlich offen. Sind die Staaten im Sinne einer kategorischen Pflicht gefordert, gegen entsprechende Menschenrechtsverletzungen vorzugehen, oder bleibt ihnen die Möglichkeit einer sittlich legitimen Verweigerung? Lässt sich in einer genossenschaftlich organisierten Staatenwelt eine strenge Pflicht zum Eingreifen überhaupt begründen? In einer Welt, in der jeder Staat kategorisch nur auf sein partikulares Gemeinwohl verpflichtet ist, ist grenzüberschreitender Menschenrechtsschutz nur im Sinne supererogatorischer Nothilfe zu begründen.

Unter diesen Bedingungen ist es problematisch, von einem Schutz der Menschenrechte zu sprechen. Denn Menschenrechte haben wie jedes andere Recht einen Adressaten, den sie in die Pflicht nehmen. Niemand würde von innerstaatlichen Grundrechten sprechen, und es in das letztlich freie Belieben der staatlichen Gewalt stellen, ob sie diese zu schützen bereit ist. Das Reden von einem internationalen Menschenrechtsschutz macht letztlich nur Sinn, wenn es eindeutig und kategorisch eingeforderte Adressaten (Hier bleiben viele Probleme zu klären. Zum Beispiel wie ein entsprechender ordo caritatis zu organisieren wäre, oder dass niemand jenseits seines Könnens verpflichtet sein kann.) der korrelativen Pflicht gibt. Mark Swatek-Evenstein führt aus: „Menschenrechte begründen regelmäßig staatliche Pflichten – sie richten sich gerade gegen die Staaten, und es ist die in diesem Zusammenhang deutlich gewordene Notwendigkeit eines Konzepts der Menschenrechte, die eine, vielleicht die wesentliche Quelle der Legitimität dieses Konzeptes ist. Die Beanspruchung von Menschenrechten als Grundlage eines Interventionstitels ist daher womöglich eher die Usurpierung der revolutionären Kraft der Menschenrechte, ihr ‚Ende‘ unter Umkehrung ihrer Funktion.“ (Swatek-Evenstein, 26f)

Im Ordnungsmodell eines Weltgemeinwohles würde für die supranationale Autorität eine amtliche Pflicht für die Achtung der Menschenrechte bestehen. Die würde zunächst von Menschen wahrgenommen, die sich für



Generalarzt Dr. Norbert Weller, Kommandeur der Sanitätsakademie in München (re.), verfolgte zusammen mit Brigadegeneral Berger den Vortrag.

diese Aufgabe freiwillig zur Verfügung stellen. Sollten sich aber nicht genügend Menschen für diesen Dienst melden, dann wäre im Modell eines Weltgemeinwohls, an dem alle partizipieren, eine Art Weltwehrlaufpflicht begründbar. Das Problem der Gewissensverweigerung lassen wir hier einmal außen vor.

Mein vierter Punkt besteht hierin: Der Bericht der ICISS legt den Fokus auf Fragen der Sicherheit vor ungerechter Gewalt. Die kirchliche Lehre stellt die Gerechtigkeit aber als gleiche Säule neben die Sicherheit. Nach der kirchlichen Lehre soll die Weltautorität auch nicht erst einschreiten, wenn ein Staat versagt, sondern schon von vornherein die Staaten darin fördern, ihre Aufgaben wahrzunehmen, so wie der einzelne Staat die Familie als solche fördern soll, nicht erst die Familien, die in Not geraten sind.

Es stellt sich in der Tat die Frage, welche Legitimität das militärische Eingreifen zum Schutz gewaltbedrohter Menschen haben kann, wenn man Menschen nicht hilft, die mindestens genauso massenhaft durch Hunger und Not am Leben bedroht sind, wobei man diese Not ohne jede Gewalt, ohne unschuldige Menschen zu töten, mit rein friedlichen Mitteln lindern könnte?

Leider, meine Damen und Herren, geht meine Redezeit zu Ende. Vieles wäre noch auszuführen. Zweifelloso wäre auch auszuführen, dass auch an das Modell der Kirche viele berechnete Fragen zu stellen sind. Insbesondere bleibt die bedrückende Frage, wie eine derartige supranationale Autorität im Zaun gehalten werden kann. Und: Werden die mächtigen Staaten jemals zu einem substantiellen Souveränitätsverlust bereit sein? Die kirchlichen Vorstellungen stellen mehr eine Vision, denn eine Blaupause für eine zu errichtende Welt dar. Es dürfte aber hoffentlich deutlich geworden sein, dass die Idee einer Responsibility to protect ihre ordnungspolitische Phantasie und den entsprechenden Mut nicht an der Neudefinition staatlicher Souveränität enden lassen darf.

Lassen Sie mich bitte zum Schluss zwei Fragen ansprechen, die wir uns alle als Bürger dieses reichen und sicheren Staates gefallen lassen müssen. Erstens: Würden wir akzeptieren, dass der Staat die Pflicht und das Recht besitzt,

unsere Kinder zum militärischen Schutz bedrohter Menschen in anderen Ländern dieser Erde unter Einsatz ihres Lebens einzuziehen? Zweitens: Wären wir bereit, den ungeheuren Wohlstandsverzicht hinzunehmen, der m. E. unweigerlich eintreten würde, würden wir eine weltweite Schutzverantwortung wirklich ernst nehmen? Unterhalb dieses Preises wird eine Responsibility to protect, die diesen Namen verdient, nicht zu haben sein.

Manchmal ist es die Aufgabe des Lehramtes, klar darzulegen, was richtig und was falsch ist. Es kann aber auch sein, dass das Lehramt Verantwortung für mehr Nachdenklichkeit übernehmen muss. Von Thomas von Aquin stammt das schöne Wort: Frieden zu haben, kommt der Liebe zu, Frieden zu begründen ist das Amt ordnender Weisheit. □

Literatur:

Fischer, Joschka (1999): *Im Wortlaut 'Ich werde das nicht umsetzen'. Außenminister Fischer wirbt für seine Haltung zu Kosovo*. In: *Frankfurter Rundschau*, 14.05.1999.

Johannes Paul II., *Das Grundrecht jedes Menschen auf Nahrung betonen: Ansprache an die internationale Ernährungskonferenz, veranstaltet von der Organisation der Vereinten Nationen für Ernährung und Landwirtschaft sowie der Weltgesundheitsorganisation am 5.12.1992*, in: *L'osservatore romano/Wochenausgabe in deutscher Sprache*, 23 (1993), 1, 13.

ICISS: *Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty (2001): The Responsibility to Protect. Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty*. Ottawa: International Development Research Centre. (Online verfügbar unter <http://www.dfaic-maeci.gc.ca/iciss-ciise/report-en.asp>)

Swatek-Evenstein, Mark: *Geschichte der „humanitären Intervention“*. 1. Aufl., Univ. Baden-Baden, Bonn: Nomos (8).



Saßen in der ersten Reihe: Kapitän zur See Matthias Friese, Stellvertretender Kommandeur Landeskommando Bayern, Msr. Reinhold Bartmann, Katholischer Leitender Militärdoktor München, und Brigadegeneral Langenegger aus Sigmaringen (v.l.n.r.).

Religiöse Individualisierung in der Mystik

Die Dominikaner Meister Eckhart, Heinrich Seuse und Johannes Tauler

Bereits zum dritten Mal führten die Meister-Eckhart-Gesellschaft und die Katholische Akademie in Bayern gemeinsam eine Tagung zu mittelalterlicher Mystik durch. Beteiligt war diesmal auch die Kollegforschergruppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“ am Max-Weber-Kolleg in Erfurt. An drei Tagen, vom

23. bis 25. März 2012, untersuchten namhafte Referenten aus dem deutschsprachigen und internationalen Bereich das Thema „Religiöse Individualisierung in der Mystik: Die Dominikaner Meister Eckhart, Heinrich Seuse und Johannes Tauler. „zur Debatte“ dokumentiert neun Beiträge zur Tagung in gekürzter Form.

Religiöse Individualität: Historische Befunde

Jörg Rüpke

In der Religionswissenschaft scheint selbstverständlich geworden zu sein, Religion nicht nur aus der Warte von Religionsgemeinschaften und religiösen Traditionen, sondern auch aus dem Blickwinkel eines Individuums zu betrachten. Das gilt in doppelter Hinsicht (Volkhard Krech): Religion scheint primär zur Sache von Individuen geworden zu sein, die aus einem breiten Spektrum religiöser Angebote – ob in der Gestalt von religiösen Gruppen und Organisationen oder nur in massenmedialer Gestalt, als Buch oder im Internet – auswählen und so ihre persönliche Religiosität gestalten. Zugleich scheint aber auch das Individuum immer mehr zur Sache der Religion, zu ihrem Thema geworden zu sein, nicht nur als Träger von individuellen Jenseitserwartungen, von ‚Heil‘ und Objekt von ‚Seelsorge‘, sondern als Adressat von spezifischen Ritualen, von religiösen Weiterbildungsangeboten und Subjekt von spirituellen Erfahrungen.

Plausibilität gewinnen solche Diagnosen der ‚Privatisierung von Religion‘ in einer Vielzahl von Studien der letzten Jahrzehnte, als Gegenwartsdiagnosen mithin. ‚Individualisierung‘ gilt als ein Merkmal der Moderne – weit über Religion hinaus. Indessen zeigt sich schnell, dass solche Phänomene außerhalb der ‚westlichen Welt‘, die sich gerade mit der Selbstbeschreibung als ‚Moderne‘ von anderen absetzen möchte, durchaus kritisch betrachtet werden. Aber auch innerhalb dieser westlichen Moderne ist religiöse Individualität ungleich verteilt. Vor allem aber verschließt die Verknüpfung von Moderne und religiöser Individualität den Blick auf vergleichbare Phänomene in früheren Epochen, so dass der Fokus auf Individualität nur eine beschränkte Rolle in der Untersuchung der Dynamik religionsgeschichtlicher Prozesse gespielt



Prof. Dr. Jörg Rüpke, Fellow am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt

hat. Selbstverständlich haben die Religionen der großen Individuen, die Religionen der Dichter und Denker und die Rolle von Religionsstiftern und Reformatoren viel Aufmerksamkeit gefunden. Das lag und liegt an der Quellensituation, die einen solchen Zugriff begünstigt (hat): Es sind oft literarische Produkte Einzelner, die als umfangreiche Texte erhalten sind, wo zugleich Zeugnisse über die Gegenstände mündlicher Kommunikation in Gruppen oder Rezeptionszeugnisse der genannten Texte fehlen. Es sind oft die ‚großen Einzelnen‘, die die Aufmerksamkeit von Beobachtern, von Historiographen oder Briefeschreiberinnen und -schreibern

gefunden haben. Aber gerade die Defizite solcher Zugriffe auf isolierte Figuren haben wenigstens seit einem halben Jahrhundert Anlass zu Kritik gegeben. Für die Politikgeschichte der großen Männer, die Höhenkamm-Geistesgeschichte und die Religionsphilologie sind gerade die engen Grenzen (bei aller bleibenden Bedeutung) sichtbar geworden.

Vielleicht wird eine Trendwende sichtbar: Jüngere Ansätze fragen nach religiöser Erfahrung, nach Situationen und Artikulationen und jenen Traditionen oder gar den Infrastrukturen, die religiöse Erfahrung befördern, in Heiligtümern etwa. Gefragt wird auch nach Religion als Kommunikation. Nicht Götter und Institutionen machen Religion aus, sondern das Reden mit und über Götter, ob im individuellen Gebet, im Ritual oder in Massenmedien. Oder es wird nach der sozialen oder kognitiven Genese von religiösem Wissen gefragt. Was bedeutet das für die Rolle des Individuums für jenes kulturelle Phänomen, das ich unter dem Stichwort „Religion“ thematisiere? Was bedeutet das für die Rolle von Religion für jenen Akteur, den wir als „Individuum“ von „Gesellschaft“ unterscheiden? Für diese Fragen sind die genannten Ansätze kaum fruchtbar gemacht worden. Das gilt, obwohl Religion etwa mit Praktiken individuellen Gebetes, Gelübden oder Beichtpraktiken in vielen Kulturen ein zentrales Medium zur Ausbildung von Individualität darstellt. Und es gilt, obwohl dieser weite Spielraum von Individualität einen Niederschlag in Quellen, mit anderen Worten: in dauerhaften Institutionalisierungen und mediatisierter Kommunikation gefunden hat. Meine knappe Einführung will auf die damit gegebenen Chancen hinweisen und die Probleme thematisieren, die die Verwendung von Begriffen in historischer und vergleichender Absicht bereitet, die wie ‚Individualisierung‘ und ‚Individualität‘ als Stereotypen der Selbst- und Fremdbeschreibung intensiv genutzt werden. Erste Ergebnisse der Arbeit der Kollegforschergruppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“ am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt werde ich in Thesenform vorstellen. Zu deren Verständnis bedarf es aber eines längeren Anlaufes: Ich möchte Individualisierung als Schlüssel für religionsgeschichtliche Entwicklungen vorstellen, aber auch problematisieren und für einen behutsamen Umgang plädieren.

Individualisierung

So geläufig der Begriff des Individuums ist, der aus der lateinischen Übersetzung Ciceros des griechischen Begriffes der Atome stammt (*individua* im Plural), so problematisch erweist er sich, wenn er akzentuiert gegen Gesellschaft und gesellschaftliche Konformität gestellt und historisch befragt wird. In diesem Moment wird Individuum zu einem normativen Begriff: Man soll individuell sein, und der heute erreichte Individualismus ist das Ergebnis eines Prozesses von Individualisierung, der die westliche Moderne epochal von der Alten Welt wie geographisch-kulturell von der nicht-westlichen Welt unterscheidet. Das hat nun besonders für den Entwurf einer Religionsgeschichte Bedeutung. Im Blick auf die westliche Vormoderne zum Beispiel werden mit dem Begriff der Polisreligion – der Identität von politischer Struktur einer griechischen oder römischen Stadt des Mittelmeerraums und ihrer Religion – oder dem Begriff der religiösen Einheit des mittelalterlichen Europas, Gegenbilder zu einer der Säkularisierungsthese verpflichteten Selbstbeschreibung moderner Gesellschaften entworfen: In diesen

treten im Unterschied zur Vormoderne Religion als kollektive und öffentliche Erscheinung zunehmend zurück – mit einer wichtigen Folge: Wo nicht von einem grundsätzlichen Rückgang von Religion ausgegangen wird, wird Religion vor allem in individuellen Formen aufgefunden, ja kann zur „unsichtbaren Religion“ werden (Thomas Luckmann).

Der historische Verlauf dieses Prozesses wird sehr unterschiedlich rekonstruiert und datiert. Nach dem schon im neunzehnten Jahrhundert entworfenen Bild ist das Individuum ein Produkt der Renaissance, die erstmals und zwar mit dem Rückgriff auf die vorchristliche Antike, ein Heraustreten aus der eigenen Tradition ermöglicht habe. In dem so eröffneten Raum der kritischen Distanz konnten prinzipielle philosophische, ästhetische, sprachliche, institutionelle und eben auch religiöse Alternativen formuliert, ja organisiert und praktiziert werden. Das betrifft die erneute Etablierung des Platonismus neben dem Aristotelismus, die Aufwertung von Volkssprachen zu Schriftsprachen (Italienisch beispielsweise tritt neben das Lateinische), die Gründung von Akademien und den Entwurf von Idealstaaten.

Wenn man bereits hier – und das bleibt umstritten – Paganismus nicht nur als ästhetische Form, sondern als religiöse Alternative sieht, ergäbe sich ein Strang religiöser Individualisierung, der in spätmittelalterlichen Frömmigkeitspraktiken weiteren Spielraum erhielt, bevor die Reformation im sechzehnten Jahrhundert Religion zum Gegenstand individueller Wahlentscheidung machte und dem Individuum entsprechende Freiräume schuf.

Gerade die Folgezeit zeigt aber eine charakteristische Paradoxie von Individualisierungsprozessen: Die Institutionalisierung religiöser Individualität erzeugte neue Normen und Einengungen, die nur schwer zu bilanzieren sind. Faktisch zementierten die Konfessionalisierungsprozesse bis in das achtzehnte Jahrhundert hinein Gruppengrenzen und sicherten die Internalisierung spezifischer konfessioneller Normen ab, sie schufen keine frei wählbaren religiösen Optionen. Das gilt für protestantische Gebiete und reformierte Städte wie Zürich oder Genf nicht anders als für die Territorien der katholischen Gegenreformation. Die Stellung der Juden ändert sich kaum, vom Islam ganz zu schweigen. So bleibt für uns die inhaltliche Füllung religiöser Individualisierung typischerweise schwammig oder stützt sich auf einzelne textliche Befunde – etwa autobiographische Reflexionen oder die Formulierung von Menschenrechten im rechtsphilosophischen Diskurs der Aufklärung –, die sich nur schwer in eine Genealogie der jüngeren Religionsgeschichte als zentraler Faktor einfügen lassen.

Die Abgrenzung gegenüber anderen, insbesondere asiatischen Kulturen mit Hilfe des normativ aufgeladenen Begriffs des Individuums funktioniert für die Religionsgeschichte in vergleichbarer Weise. Zwar hatte etwa der französische Indologe Louis Dumont Ansätze religiöser Individualisierung auch im indischen Raum im Phänomen der asketischen Entsagung diagnostiziert. Seinen Ausgangspunkt bildete dabei die Annahme, dass sich in traditionellen Gesellschaften Individualismus nur in deutlicher Opposition zur Gesellschaft, und das heißt in Gestalt außerweltlich orientierter Individuen zeigen könne. Der Asket, der Yogi, ist hier die typische Form. Der indische Individualismus blieb aber langfristig folgenlos, da es nicht wie in Europa zu der theokratischen Radikalisierung gesellschaftlicher Ordnungsvorstellung kam, die erst weltlicher Macht eine religiöse Autorität (Kirche und Papst) überordnete und

dann Religionsfreiheit des Einzelnen in der institutionalisierten Gestalt der Gesellschaft selbst verankerte. Im orientalistischen Stereotyp beherrschten asiatische Despotie und kollektive Akteure wie die ‚Kasten‘ das Bild, bis hin zu der Unterstellung, dass bestimmten außer-europäischen, eben vormodernen Kulturen sogar die Möglichkeit fehle, den Interessensgegensatz von ‚Selbst‘ und ‚Gesellschaft‘ zu denken – was der Ethnologe Melford Spiro überzeugend problematisiert hat. Ein Phänomen wie *bakhti*, die von der Baghavadgita propagierte Konzeption von Frömmigkeit, die gerade auf die Individualität des Einzelnen in seiner Beziehung zu Gott abstellt, bleibt mit all ihrem Individualisierungspotenzial – auch in ihrem Potenzial zur Bildung antihierarchischer Reformbewegungen (Martin Fuchs) – unberücksichtigt.

Für die klassische, als ‚kollektiv‘ charakterisierte Religion der vormodernen und vorchristlichen Antike haben jüngere Arbeiten ähnliche Ergebnisse erbracht. So zeigen die umfangreichen antiken Diskussionen über religiöse Devianz und die Versuche der rechtlichen Normierung religiösen Verhaltens die Wahrnehmung und Akzeptanz einer umfangreichen religiösen Individualität, die sich in ganz unterschiedlichen Formen äußert.

Die Kritik des Selbstbildes westlicher Intellektueller von der exzeptionellen Individualisierung der Moderne könnte nahelegen, auf die Begriffe „Individuum“, „Individualität“, „Individuierung“ (der lebensgeschichtliche Prozess der Übernahme der vollen Mitgliedsrolle einer Gesellschaft) und „Individualisierung“ (die sozialstrukturelle Absicherung weiterer Spielräume für Individualität) für eine religionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche Beschreibungssprache ganz zu verzichten. Die von mir genannten Befunde empfehlen diese Konsequenz nicht. Gerade ihrer polemische Prägung verdanken diese Begriffe ihre Kraft, in vormodernen und nicht-westlichen Kulturen den Blick auf Phänomene zu lenken, die in der verbreiteten, kollektivierenden Perspektive auf diese Kulturen zu wenig Beachtung gefunden haben. Zugleich gilt es aber, die Begriffe mit ihren komplexen Assoziationen aufzulösen, nach Formen, Typen und Phänomenen zu fragen, die sich an ethnographischen oder textlichen Befunden verifizieren lassen. Das verlangt aber eine erneute, sorgfältigere Analyse der verwendeten Begriffe.

Individualität als analytischer Begriff

Alltagssprachlich findet ‚Individualität‘ als ein Begriff Verwendung, der Unterschiede markiert: Die Unterschiedenheit eines Menschen zu anderen, vor allem aber eines Menschen zur Gesellschaft. Der Begriff weist dabei zwei Seiten auf. Zunächst eine objektive Seite. Es geht um Differenzen zwischen Individuen und zwischen Individuen und Gesellschaften bis hin zu Devianz und Weltablehnung: Das Handeln von einzelnen wird als Verstoß gegen allgemeinverbindliche Normen gewertet. Gerade Devianz ist hier ein interessanter Begriff: Er schließt ja nicht nur kriminalisierte Abweichung vom Wege ein, sondern auch all jene Formen des Handelns, die als unnormal, ungehörig oder krank bewertet werden. Das Reden darüber verrät nicht nur etwas über tatsächliche Variation, sondern – oft sogar mehr – über gesellschaftliche Normenbildung.

Weniger dramatisch lässt sich Individualität als die Wahrnehmung und Ausübung von Wahlmöglichkeiten verstehen: Das Handeln des Einzelnen ist nicht mehr durch die Normen einer Tradition und Gruppe bestimmt. Auch

das beschreibt eher den Regelfall denn eine Ausnahme. Unterschiede zwischen Individuen können schon dadurch entstehen, dass die einzelnen jeweils unterschiedliche Kombinationen von Rollen leben, Knoten jeweils anderer Netzwerke darstellen. Das legt nahe, mit Georg Simmel (1917) die Entwicklung und Verbreitung von Individualität historisch mit der gestiegenen Zahl berührter sozialer Kreise durch die Kontaktdichte in Städten in Verbindung zu bringen. Historisch ließe sich daraus die Hypothese entwickeln, dass sich Phänomene von Individualität weit eher in Städten und urbanen Zentren als in dörflichen *face-to-face*-Gemeinschaften finden lassen. Sozial wird man sie dann auch eher in lokalen Eliten finden, die in überregionale Kommunikationen eingebettet sind und eher unter Migrantinnen und Migranten denn unter kleinen ortsfesten Populationen, ohne damit die schon genetisch vorgegebene Individualität jedes Menschen zu bestreiten.

Der zuletzt gegebene Hinweis deutet auf ein grundsätzliches Problem: Wo sind Unterschiede folgenlose Ausprägungen von Variabilität, wo konstituieren sie einen Unterschied für das Verhältnis des einzelnen zur Gesellschaft? Solche Variationen müssen ja weder die Reproduktion der Gesellschaft, noch die Sozialisation, die lebensgeschichtliche Integration des Einzelnen in die Gesellschaft berühren! Das Kriterium für Individualität wird aus diesem Problem der Evaluation objektiver Differenzen gerne auf der subjektiven Seite gesucht: Gegeben ist eine qualifizierte Individualität erst, wenn der einzelne Handlungsträger, das Subjekt, in ein Selbstverhältnis eintritt und die Differenz dieses Selbst reflektiert gegenüber der Gruppe, den Traditionen oder der Vielzahl von Rollen, die es einzunehmen hat. All diesen gegenüber gilt es Identität, auf Deutsch: Je-Selbigkeit auszubilden. Solche Konzepte des Selbst können mit unterschiedlichen Konzepten wie „Seele“ oder „innerer Mensch“ weiter ausgestaltet werden; religiös ist die Rolle der Kommunikation mit oder der Präsenz des Göttlichen in diesem Selbst von großer Bedeutung. Aber wie soll man diese Reflexion greifen?

Typische Quellenlagen für religionsgeschichtliche Forschung legen daher einen – wie gleich zu zeigen sein wird – problematischen Ausweg nahe. Natürlich könnte man die Diagnose von Individualität von ihrem textlichen Niederschlag abhängig machen. Schon für die Antike spielen philosophische Reflexionen auf das Selbst seit Platon eine wichtige Rolle. Von dort lassen sich wichtige Stränge in die Philosophie der hellenistischen Schulen von Stoa und Epikur, in die biblisch inspirierten Vorstellungen jüdischer Denker der hellenistischen Epoche (insbesondere Philon von Alexandria) und in die mittel- und neuplatonische Philosophie (und deren Rezeption im Christentum) verfolgen. Näheres Hinsehen zeigt aber, dass diese Reflexionen sich zumeist gar nicht für ein einzelnes, unterschiedenes, sondern für ein generalisiertes Individuum und Selbst interessieren (Christopher Gill). Wo es um die Reflexion auf die individuelle Lage zu gehen scheint, geht es wohl eher um die Besinnung auf Pflichten, die sich aus klaren gesellschaftlichen Positionen ergeben. Umgekehrt erlauben aber konforme Verhaltensweisen keinen Schluss auf fehlende Reflexivität: Traditionales Verhalten kann ja durchaus eine bewusste Wahl darstellen, wie gerade fundamentalistische Bewegungen zur Genüge demonstrieren. Traditionen werden hier nicht mehr unreflektiert praktiziert, sondern oft über Brüche hinweg wiederbelebt und werden in bewusstem Anachronismus zu Protestformen. Martin Riesebrodt hat

Eckhart – Tauler – Seuse. Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek im Original

Als Vorprogramm der Tagung fand in Zusammenarbeit mit der Bayerischen Staatsbibliothek eine Präsentation von Handschriften und alten Drucken statt. Der Andrang dazu war so groß, dass die Veranstaltung mit zuvor angemeldeten Teilnehmern zweimal durchgeführt werden musste.

Prof. Dr. Freimut Löser (Universität Augsburg) und Dr. Elisabeth Wunderle (Bayerische Staatsbibliothek) konnten die Teilnehmer anhand der Originale mit mittelalterlichen Handschriften und Drucken der Werke Meister Eckharts, Johannes Taulers und Heinrich Seuses bekannt machen.

Dabei zeigte sich, dass das Thema von der „Individualisierung“ in gewisser Weise auch hier griff, denn die Überlieferungslage stellt sich jeweils ganz anders dar: Die zerstreut und in vielfältigen Formen überlieferten

deutschen Predigten und Traktate Meister Eckharts einerseits trafen auf die großen Sammlungen mit den Predigten Johannes Taulers andererseits. Dazu kamen die Werke Heinrich Seuses, der mit dem „Exemplar“ ja selbst eine „Sammlung letzter Hand“ von vier deutschen Werken vorgelegt hatte, dessen Gebete und Betrachtungen aber auch in einer breiten Streuüberlieferung einzeln erhalten sind.

Präsentiert werden konnten Handschriften aus Kloster- und Laienbesitz, etwa auch des berühmten Nürnberger Arztes und Humanisten Hartmann Schedel. Die Geschichte der Taulerdrucke bezeugte das Fortleben der Werke der drei Dominikaner bis in die Neuzeit und bot anhand von Martin Luthers Auseinandersetzung mit dem Augsburger Taulerdruck des Hans Otmar einen besonderen Höhepunkt.

den Fundamentalismus so als „patriarchale Protestbewegung“ beschrieben.

Überwunden scheint das Problem des generalisierten Individuums als Inhalt der Reflexion aber in autobiographischen Reflexionen, die über bloße Ereigniserzählungen hinausgehen. Entsprechend hat man immer wieder den spätantiken Bischof Augustinus als Beginn von Autobiographie und Individualität identifiziert (Georg Misch). Doch auch dieses Kriterium für qualifizierte Individualität ist problematisch. Die Annahme, dass autobiographische Reflexion einen unverfälschten oder wenigstens privilegierten Zugang zum Individuum gewähre, da ja hier Objekt und Subjekt der Untersuchung in eins fielen, ist selbst ein Topos der ‚Moderne‘-Topik (Gyburg Radke-Uhlmann), in der Authentizität zu einem eigenen Wert wird.

Warum mache ich diese Einschränkung? Autobiographien sind nämlich in literaturwissenschaftlicher Perspektive Konstruktionen eines Selbst, die von dem Autor oder der Autorin angeboten werden. Sie sind nicht einfache Durchblicke auf dessen oder deren gegebenes Selbst. Das so erzeugte Selbst ist zunächst einmal literarische Fiktion; empirisches Datum ist nur die Tatsache, dass solche Fiktionen vorgenommen und rezipiert werden – ein zur Charakterisierung der jeweiligen Epoche allerdings kein uninteressanter Befund. Wenn eine Epoche von autobiographischen oder psychologisierend-biographischen Romanen überflutet wird, unterstreicht das durchaus die Wertschätzung eines bestimmten Typs von Individualität.

Erweist sich der Zugang über die subjektive Seite für einen Zugriff auf vergangene Individualität somit als schwierig, öffnet auch die schon angesprochene objektive Seite keinen Königsweg. Bloße Devianz ist noch kein individualitätsgeschichtliches Datum, wenn sie auch als Schlüssel zu gewollter individueller Variation und Diskursen über die Legitimität und Grenzen individueller Kompetenz und Varianz dienen kann, da sie über gesellschaftlich akzeptierte Varianz hinausgeht.

In dieser Situation sind einige Befunde aus der Moderne hilfreich. In einer Untersuchung religiösen Verhaltens und religiöser Überzeugungen in den Vereinigten Staaten von Amerika hat Richard Madsen aufgewiesen, dass Individualität nicht schlechthin Merkmal „moderner“ Religion ist, sondern selbst Optionscharakter besitzt. Individualität als Deutungsmuster wie als Verhaltensform wird dabei in erster Linie von mobilen Angehörigen der weißen Mittelschicht gewählt und durch das eigene Engagement und dessen soziale Folgen bestätigt. Individualität ist dabei allerdings keine beliebige Option, sondern trägt hegemonialen Charakter: Sie ist im Blick auf die gesamte Gesellschaft eine dominante und mit dem Anspruch auf Vorherrschaft ausgestattete Lebensform. Empirisch wird sie etwa von spanischsprachigen Einwanderern lateinamerikanischer Provenienz wenig geteilt; diese haben oft gerade unter den Bedingungen von Mobilität ein Interesse, sich Religionsgemeinschaften mit schon bekannten Ritualen anzuschließen und auf diese Weise heimisch zu werden. Diesen Sachverhalt gilt es also zu beachten, wenn biographische Prozesse betrachtet werden, in denen Individuen Individualität als Vollmitglieder ihrer Gesellschaft erwerben. Individuierung als ein solcher Prozess jedes einzelnen ist damit ein Aneignungsprozess. Er ist ebenso von den kommunizierten Idealen und der durch sie erfolgenden Prägung konkreter Erfahrungen abhängig wie von den Spielräumen individueller Lebensführung und den dadurch tatsächlich ermöglichten Differenzenerfahrungen, die ihrerseits auf die Kommunikation zurückwirken.

Für die religionsgeschichtliche Verwendung des Individualitätsbegriffes hat das wichtige Konsequenzen. Es scheint wenig fruchtbar, konkrete Situationen und Personen auf das Vorhandensein von religiöser Individualität hin zu untersuchen. Was jeweils als ‚Individualität‘ bezeichnet wird, umfasst verschiedene Phänomene, die von der ungewöhnlichen Kombination verschiedener Gottheiten über rituelle Innovationen und kompetitives Spenden bis hin

zu Reflexionen über das eigene Verhältnis zu traditionellen Verhaltensweisen reichen. Die Unterstellung, dass all diese Phänomene nur unterschiedliche Ausprägungen ein und desselben Merkmals „Individualität“ seien, ist selbst ein Postulat: Es ergibt sich aus jener Theoriebildung, die eine einheitliche Individualitätsskala als Gradmesser der Modernisierung benötigt. Wenn man dagegen Individualität primär als Differenzbegriff versteht, geht es gerade darum, den Raum zwischen Kollektivem und individuellen Akteuren, sowie die Strukturierung dieses Raumes vom einzelnen her präzise auszuloten. Dann legt es sich nahe, zunächst nach den gerade unterschiedlichen Formen und den Variablen in der Individuierung zu fragen. Die Beschreibung von Individualität orientiert sich dann ebenso an Unterschieden individuellen Verhaltens wie an der dem Handelnden zugemuteter oder von ihm geleisteter individueller Begründung einer Wahl, auch wenn diese konforme und anscheinend traditionelle Handlungsmuster betrifft – wie etwa die Fortsetzung blutiger Opfer trotz philosophischer Kritik daran.

Inwieweit unterschiedliche Formen sich gegenseitig verstärken, zu langfristigen Institutionen oder zu tradierbaren und reproduzierbaren Modellen werden, ist historisch kontingent und kann unter dem Stichwort von Individualisierungsprozessen untersucht werden. Dass diese einheitlich und gerichtet seien, ist erneut Postulat: Die mediterrane Spätantike etwa weist ebenso intensive Reflexionen über individuelle religiöse Alternativen wie Wahlmöglichkeiten auf, ist aber zugleich von zunehmender gesetzlicher Normierung und gewaltsamem Zwang zu lokaler religiöser Konformität geprägt. Was oft als Sieg des Christentums verstanden wird, stellt sich individualisierungsgeschichtlich als ein Prozess da, in dem sich Religion von vielen politischen Funktionen löst und zur Basis von Gruppenbildung wird: von Gruppen, die Identitäten anbieten und dann durchzusetzen versuchen. Religionen in diesem Sinne gibt es erst seit dem dritten Jahrhundert n. Chr. – palästinensische Juden, Novatianer und römische Christen, Manichäer und Hellenen – und sie bleiben noch Jahrhunderte ein vor allem städtisches Phänomen.

In diesem Sinne ist weder vormoderne Individualität schon Frühform oder Vorläufer ‚moderner‘ Individualität noch lässt sich ‚moderne‘ Individualität als etwas prinzipiell von außer-moderne Individualität unterschiedenes erweisen. Das ist kein Plädoyer für den Verzicht auf den Begriff. Seine Verwendung stellt eine Vergleichbarkeit zwischen Phänomenen unterschiedlicher Epochen und Kulturen her, die zu einer näheren Betrachtung einlädt. Es ist dieser nähere, an Ähnlichkeiten interessierte Blick – auf Protestanten und Katholiken, auf Europa und Indien, auf das Mittelalter und die Gegenwart – den das Individualisierungs-Stereotyp der Moderne gerade verhindern will. Das muss man nicht unterstützen. □

Dieses Vortrag verdankt sich Arbeiten, die im Rahmen der Kollegforschergruppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“ am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt (DFG-FOR 1013) entstehen und von den dortigen Diskussionen profitieren konnten, für die ich den Kolleg(innen) und Fellows herzlichen Dank schulde. Eine umfangreichere Version des Vortrags wird erscheinen in: Michael Stausberg (Hg.), Studienbuch Religionswissenschaft, Berlin: de Gruyter, 2012, 239-251.

Individuum, Modernität und Aufklärung im Denken Meister Eckharts

Andrés Quero-Sánchez

I.

Denkt Meister Eckhart „modern“? Kann sein Denken überhaupt mit der „Aufklärung“ in Verbindung gebracht werden? Betrachtet man die Aufklärung als ein bestimmtes, längst vergangenes Zeitalter – das 18. Jahrhundert nämlich als das *Siècle des lumières* – so dürfte Meister Eckhart etwas zu alt dafür sein. Man könnte ihn höchstens als eine Art „Vorreiter der Aufklärung“ betrachten wollen. Doch meint Aufklärung – zumindest auch, vielleicht sogar in erster Linie – mehr als ein bloß in zwischen längst vergangenes Zeitalter: Sie bezeichnet nämlich einen immer noch heute klingenden Ruf an die Menschen zur Freiheit und Vernunft. Denkt Meister Eckhart in diesem Sinne „aufklärerisch“? Aber – Was ist Aufklärung? Lassen Sie mich nach einer Antwort bei einem Autor suchen, der erst fünf Monate, bevor der berühmte Artikel Kants in der „Berlinerischen Monatsschrift“ erschien, starb: Beim Mitherausgeber der „Encyclopédie“, Denis Diderot. Denn bei Kant erleben wir sicherlich eher eine Deutung oder gar eine Um-Deutung als eine Beschreibung der Aufklärung, bei Diderot lassen wir sie hingegen selbst sein, indem wir sie nämlich sozusagen *in statu nascendi* betrachten. Erlauben Sie mir einen Text zu zitieren aus seiner „Abrégé du code de la nature“. Dieses Werk wurde zwar im Jahre 1770 als letztes Kapitel des „Système de la nature“ vom Baron d’Holbach veröffentlicht, man geht jedoch nach wie vor davon aus, dass Diderot der wahre Verfasser des Kapitels gewesen ist. Diderot lässt dabei die Natur selbst zu Wort kommen und zwar wie folgt:

„Vergebens, o Abergläubiger, suchst du dein Glück jenseits der Grenzen der Welt, in der ich dich gestellt habe. [...] Wage es dich von Joch der Religion, meiner übermütigen Nebenbuhlerin, die meine Rechte verkennt, zu befreien; verzichte auf die Götter, die sich meine Gewalt angemacht haben, und kehre zu meinen Gesetzen zurück. [...] Wende dich wieder zur Natur, von der du geflohen bist; sie wird dich trösten, sie wird aus deinem Herzen all jene Ängste, die dich jetzt niederdrücken, und alle Unruhe, die dich zerreißen, verschwehen. [...] Gib dich der Natur, gib dich der Menschheit, gib dich dir selbst wieder – und du wirst überall Blumen auf deinem Lebenspfad finden.“

Gefordert wird dabei also in erster Linie die Anerkennung der der Natur selbst immanenten Grenzen: Die Befreiung nämlich vom Joch der religiösen Transzendenz, welches vom Jenseitigen her die Natur zu bestimmen oder gar zu vernichten suche. Die Aufklärung ist in diesem Sinne, wenn man so will, ein „Buch der natürlichen Tröstung“: „Wende dich wieder zur Natur; sie wird dich trösten“, so hieß es an der eben zitierten Stelle.

Gibt es nun so etwas Ähnliches überhaupt im Mittelalter? „Wenn man von religiöser Aufklärung [...] in der mittelalterlichen Wissenschaft reden kann und will“, so schreibt Martin Grabmann im Jahre 1931, „dann ist dies [...] der [...] lateinische Averroismus, wie er hauptsächlich innerhalb der Pariser Universität im 13. Jahrhundert vertreten wurde“. Wie problematisch nun das



PD Dr. Andrés Quero-Sánchez, Dozent für Philosophie des Mittelalters und der Mystik an der LMU München

Phänomen „lateinischer Averroismus des 13. Jahrhunderts“ ist, ist allgemein bekannt. Es ist innerhalb der Forschung als historiographisches Konstrukt von Ernest Renan eingeführt zur Bezeichnung einer Denkbewegung, von der er eigentlich nur eines wusste: Nämlich dass die kirchlichen Zensuren des 13. Jahrhunderts, insbesondere die Verbote des Pariser Bischofs Étienne Tempier in den 1270er Jahren darauf reagiert hatten. Erst danach entdeckte man Autoren wie Siger von Brabant und Boethius von Dacien als die beanstandeten Averroisten, deren Werk dann sowohl von den genannten Verboten Tempiers her als auch von der Thomasischen Kritik am Averroismus gedeutet wurden.

Tatsächlich kann man die Position Sigers von Brabant sehr wohl als averroistisch, ja auch als aufklärerisch in dem Sinne, den wir bei Diderot gefunden haben, bezeichnen, wobei Siger nicht die Religion überhaupt kritisiert, sondern allein eine bestimmte Auffassung derselben. Was darunter zu verstehen ist, das wollen wir uns allerdings nicht von außen her bestimmen lassen: Weder von Tempier, noch von Thomas von Aquin, noch von sonst irgendjemand, sondern allein von dem her, was Siger selbst schreibt. Wir kennen nämlich inzwischen einige Werke Sigers, darunter gute *Reportationes* seines „Metaphysikkommentars“, eines, wie ich meine, großartigen philosophischen Werkes. Hier muss man nach dem Averroismus Sigers suchen – und hier wird man tatsächlich fündig.

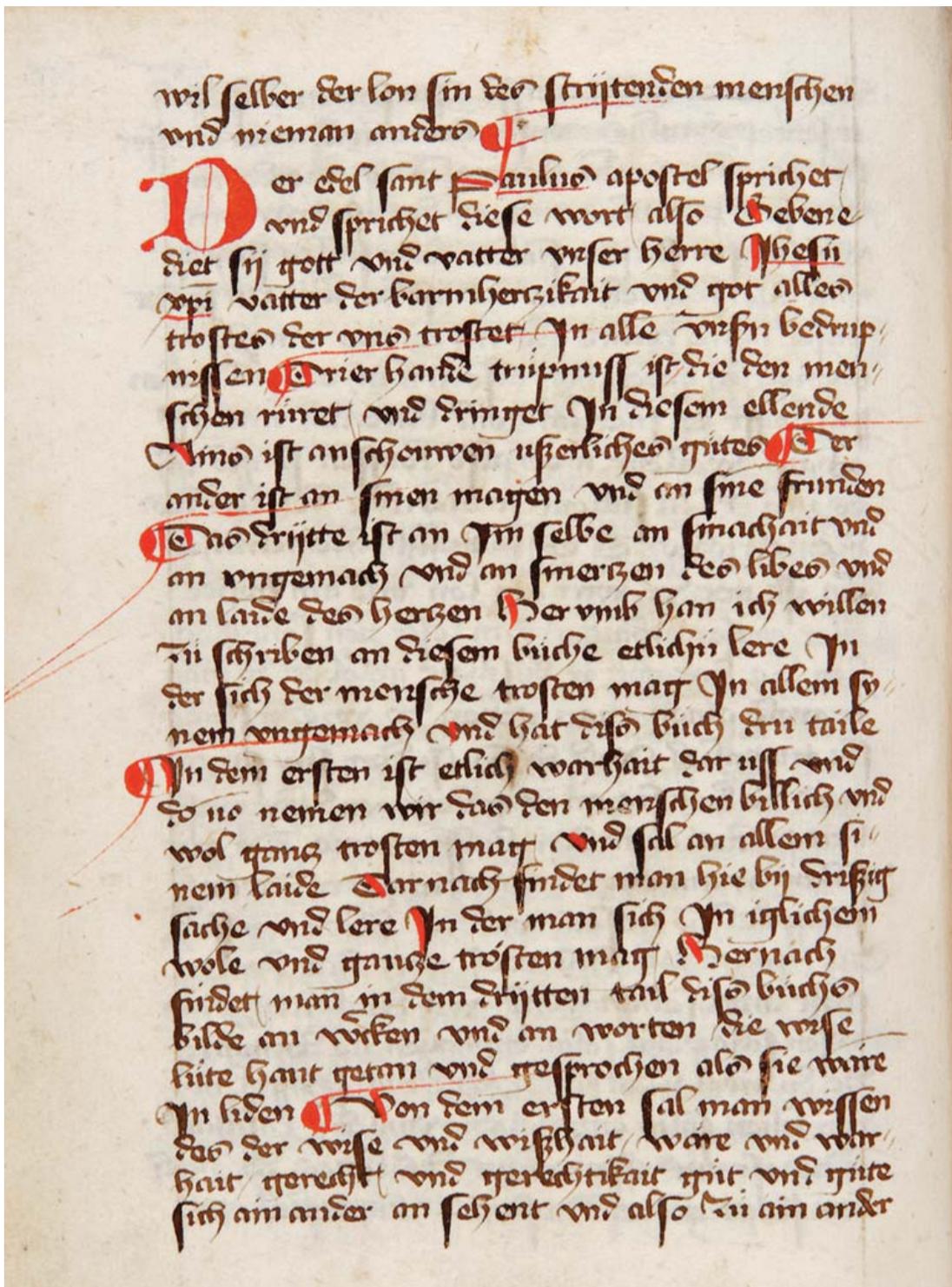
Die zentrale averroistische These, wie wir sie in Sigers „Metaphysikkommentar“ formuliert finden, besagt nun die Identität von Sein und Wesen. Er nimmt damit tatsächlich die Kritik des Averroes an der Metaphysik des persischen Philosophen Avicenna auf, genauer an Avicennas These, nach der das Sein ein Moment besage, das dem Ding über das hinaus, was es durch das eigene Wesen sei, hinzukomme – wie es auf Lateinisch heißt: *esse est aliquod additum essentiali rei*, d.h. das Sein ist etwas dem eigenen Wesen des Dinges Hinzugefügtes

oder Hinzukommendes. Diese These wird nicht immer richtig verstanden, auch nicht innerhalb der philosophischen Mediävistik. Denn Avicenna bezieht sich dabei nicht auf das Dasein des Dinges, sondern allein auf dessen wirkliches Sein, welches mit dem Dasein eben nichts – aber gar nichts – zu tun hat. Das hört sich freilich kompliziert an, es lässt sich jedoch problemlos mit Hilfe eines einfachen Beispiels erklären. Ein bestimmtes existierendes Ding ist nicht deswegen – sagen wir etwa – ein Mensch, weil es bestimmte natürliche Eigenschaften erfüllt, die die natürliche Gattung Mensch kennzeichnen, sondern nur dann, wenn es – zudem oder darüber hinaus – so ist, wie ein Mensch sein soll, um wirklich Mensch zu sein. Ist etwa derjenige, der einen anderen Menschen allein deswegen umbringt, weil er ihm in die Quere kommt, wirklich ein Mensch? Man könnte darauf antworten: Eigentlich nicht; oder auch: Nicht wirklich. Das würde Avicenna antworten; und vielleicht hätte er sogar Recht. Der Maßstab für das wirkliche Sein des Dinges ist somit außerhalb dessen zu suchen, was das Ding durch sich selbst ist: In Gott nämlich. Und genau diese Position kritisiert Siger mit seiner Gleichsetzung von Sein und Wesen, welche dann nichts Anderes als Folgendes besagt: Das reale Sein des Dinges – d.h. sein eigenes, natürliches Sein – ist als solches schon zugleich sein wirkliches Sein. Sigers Averroismus strebt also nach einer Befreiung des realen, von jeglichem außerhalb desselben postulierten oder gar behaupteten Begriffs. Mit Aristoteles und Averroes betont er, dass die Ausdrücke „ein Mensch“ und „ein seiender Mensch“ ein und dasselbe bezeichnen. Der konkrete, da seiende Mensch – das Individuum – hat also nicht sein wirkliches Sein außerhalb seiner selbst zu suchen. Das Dasein wird ihm freilich von außen, von Gott, gegeben, aber nicht sein wirkliches Sein, welches das Individuum eben durch die Realisierung seiner eigenen, ihm selbst innewohnenden Form verwirklicht.

Das ist Averroismus. Und von diesen Averroisten war Siger von Brabant zweifelsohne der *princeps* an der Artistenfakultät der Universität Paris. Und hier kann man wohl von „Aufklärung“ in dem oben eingeführten Sinne sprechen, denn es geht dabei offensichtlich um ein Eintreten für natürliche Konkretheit – ja für natürliche Individualität –, natürliches Dasein und natürliche Immanenz überhaupt. Der transzendente Gott ist für Siger in erster Linie der Gründer und Bewahrer der von Ihm erschaffenen Welt und derer immanenter Gesetzmäßigkeit.

II.

Was hat nun das Denken Meister Eckharts mit einer solchen averroistischen Aufklärung zu tun? In dem von Kurt Flasch im Jahre 1997 herausgegebenen Band mit dem Titel „Das Licht der Vernunft: Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter“ übernimmt Burkhard Mojsisch das Eckhart-Kapitel und bemüht sich dabei zu zeigen, dass es eine wesentliche Gemeinsamkeit zwischen Eckharts Metaphysik und der Wissenschaftslehre von Johann Gottlieb Fichte gibt. „Die Modernität des Denkens Eckharts“, so hatte Mojsisch bereits in seiner Habilitationsschrift geschrieben, sei der Grund dafür gewesen, dass er – ich zitiere – „einen langwährenden Prozeß über sich ergehen lassen mußte“. Selbst die Kritiker der Position Mojsichs sprechen diesbezüglich von der „Modernitätsthese“ – so etwa der ehemalige Direktor des Thomas-Instituts zu Köln, Jan A. Aertsen. Dass das



Eine der sehr wenigen Handschriften von Meister Eckharts „Buch der göttlichen Tröstung“ ist im Besitz der Münchner Benediktinerabtei St. Bonifaz.

Denken Eckharts nun wesentliche Affinitäten zum neuzeitlichen Idealismus Fichtes – insbesondere allerdings zu dem Schellings und Hegels – aufweist: Daran habe ich nicht den geringsten Zweifel. Ich habe nämlich selbst dafür argumentiert, sowohl in meiner Dissertation, als auch in meiner Habilitationsschrift. Aber ist der neuzeitliche Idealismus überhaupt modern? Das wage ich zu bezweifeln – zumindest: Zunächst. Und ich bin dabei sogar – vielleicht ausnahmsweise – nicht allein. Hegel etwa definiert die, wie er sagt, „moderne Ansicht“ gerade durch das Interesse am konkreten Dasein. Sie macht, so schreibt er in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“, „die Voraussetzung des konkreten Menschen überhaupt“, ja sie legt überhaupt, so heißt es ausdrücklich, „das Konkrete zum Grunde“. Dementsprechend wäre die averroistische Auf-

klärung Sigers von Brabant sehr wohl modern; das Denken Eckharts allerdings eher nicht. *Jā, ie mēr wir eigen sīn, ie minner eigen* – so formuliert Eckhart seinen Grundgedanken in den „Reden“ aus, das heißt: „Je mehr wir im Sinne unseres eigenen, konkreten, realen Seins sind, desto weniger sind wir im Sinne des eigentlichen, wirklichen oder absoluten Seins“. Vor genau drei Jahren hat Karl Heinz Witte in eben diesem Haus diesen Grundgedanken Eckharts auf wunderschöne Art und Weise wie folgt formuliert: „Die Abwesenheit der geschöpflichen Selbstbehauptung ist die Anwesenheit Gottes“ als des wirklichen Seins des Geschöpflichen. Bestimmtheit oder Konkretheit trägt nach Eckhart als solche so gut wie gar nichts zum Wirklichsein des Dinges bei, ja selbst das Dasein des Dinges trage als solches gar nichts zum Wirklichsein desselben bei: *etiam facta*, so heißt

es ausdrücklich, *sunt sine esse nihil*, das heißt: Selbst ein faktisch vorkommendes Ding wäre nichts, wenn es nicht zudem oder darüber hinaus wirklich wäre. Das ist, so würde ich meinen, die idealistische Grundthese Avicennas, die Siger und überhaupt die moderne Ansicht grundsätzlich kritisiert und die man mit Hilfe eines von Kant gebrauchten Beispiels am besten erläutern könnte. Es sei so, so schreibt Kant in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, dass „reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben hätte“. Wenn es überhaupt kein konkretes Beispiel einer wahren Freundschaft oder gar wahren Liebe je gegeben hätte, so würde dies das Wirklichsein der Freundschaft oder der Liebe als ein Anzustrebendes gar nicht berühren, denn diese sei – das

sagt Kant nicht, sondern das sage jetzt ich – völlig gleichgültig gegenüber dem konkreten Dasein. Nicht das konkrete Dasein entscheidet also über das Wirklichsein des Begriffes, sondern es verhält sich eben umgekehrt: Was nicht so ist, wie es sein soll, mag vielleicht da sein und sogar faktisch herrschen, es tut dies jedoch als etwas Nichtiges. „Alle Kreaturen“, sagt Eckhart bekanntlich in diesem Sinne, „sind ein reines Nichts“.

Meister Eckharts Denken ist weder modern, noch hat es irgendetwas mit der Aufklärung zu tun. Genau das Gegenteil ist der Fall.

Da wir noch etwas Zeit haben, werden Sie mir wohl erlauben, Ihnen noch eine Geschichte zu erzählen, und zwar die Geschichte der Aufklärung, wie Hegel sie in seiner „Phänomenologie des Geistes“ schildert, also die Geschichte der „modernen Ansicht“ als derjenigen Ansicht nämlich, welche „das Konkrete zum Grunde legt“. Auch Hegel geht in seiner Darlegung von der französischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts aus, wie ja auch ich selbst zu Beginn dieses Aufsatzes getan habe. Sie sei, so schreibt Hegel dort, „die Absicht“, „daß alles in seinem unmittelbaren Daseyn an sich oder gut ist“. Das Prinzip eines solchen aufklärerischen oder gar aufgeklärten Bewusstseins ist die innerweltliche oder immanente Glückseligkeit des Einzelnen – ich zitiere die Hegelsche Beschreibung des aufklärerischen Bewusstseins: „und alles ist also so sehr an sich, als es für ein anderes ist; oder alles ist nützlich. – Alles gibt sich andern preis, läßt sich itzt von andern gebrauchen, und ist für sie; und itzt stellt es sich, es so zu sagen, wieder auf die Hinterbeine, thut spröde gegen anderes, ist für sich und gebraucht das andere seinerseits. [...] Er sc. (der Mensch) ist, wie er unmittelbar ist, als natürliches Bewußtseyn an sich, gut, als einzelnes absolut, und anderes ist für ihn; [...] und er geht, wie er aus Gottes Hand gekommen, in der Welt als einem für ihn gepflanzten Garten umher“.

Aber erreicht dieses aufklärerische Bewusstsein mit dieser seiner Vorliebe zum konkreten, immanenten Dasein überhaupt sein Ziel? Sich selbst nämlich als freies Individuum? Hegels Antwort ist eindeutig: Eben nicht; es erreicht ja vielmehr genau das Gegenteil dessen, worauf es als solches aus ist: Es „stürzt also ins Leben“, so schreibt Hegel, „und bringt die reine Individualität, in welcher es auftritt, zur Ausführung. Es macht sich weniger sein Glück, als dass es dasselbige unmittelbar nimmt und genießt. [...] es nimmt sich das Leben, wie eine reife Frucht gepflückt wird, welche ebenso sehr selbst entgegen kommt, als sie genommen wird“. Dabei spielt Hegel mit der Zweideutigkeit des Satzes: „Es nimmt sich das Leben, wie eine reife Frucht, etc.“. Denn dieses Bewusstsein, so schreibt er, „erfährt den Doppelsinn, der in dem liegt, was es tat, nämlich sein Leben sich genommen zu haben; es nahm das Leben, aber vielmehr ergriff es damit den Tod“.

Aber warum? Der Mensch habe sich durch sein Interesse am konkreten Dasein, so schreibt Hegel noch, „nur in das Bewußtsein der eigenen Leblosigkeit gestürzt und wird sich nur als die leere und fremde Notwendigkeit, als die tote Wirklichkeit zuteil“. Durch sein Interesse am daseienden Konkreten macht der Aufklärer nämlich sich selbst von dem abhängig, was er eben nicht selbst in der eigenen Hand hat, von diesem nämlich und jenem, von dem, was ihm von Anderem – wenn man so will: gnadenhaft – gegeben oder eben nicht gegeben wird: Er gibt sozusagen gerade durch sein Interesse am konkreten Dasein sein eigentliches Wesen, seine eigentliche Substanz, dem Zufall preis, der bloßen Akzidentalität, einer nämlich für

ihn von Anderem bestimmten Notwendigkeit; er macht sich selbst vom Vermögen eines Anderen, von dessen Gnade, abhängig.

Was nun hervorzuheben ist, ist vor allem Folgendes: Es geht dabei um keine Kritik an der Aufklärung, sondern es ist die Aufklärung selbst, was sich sozusagen selbst aufklärt: Um das nämlich zu erreichen, worauf sie als Aufklärung aus ist, muss sie das, was sie ursprünglich war, selbst verneinen. Was daraus entsteht, ist also kein anti-aufklärerisches Denken, sondern eher eine aufgeklärte, ja selbstaufgeklärte Aufklärung. Man hat nicht zufällig – und zu Recht – von Hegels „Aufklärung der Aufklärung“ gesprochen. Und im Sinne einer solchen aufgeklärten Aufklärung – so lautet nun meine These – ist das Denken Meister Eckharts als aufklärerisch und sogar als modern zu bezeichnen – als wirklich aufklärerisch ja und wirklich modern.

III.

Und diese aufgeklärte Aufklärung Eckharts lässt sich am besten durch drei für seine Metaphysik kennzeichnenden Thesen beschreiben, nämlich durch folgende.

Erstens: Die wirkliche Freiheit – und mit ihr zugleich die wirkliche Welt – gewinnt allein derjenige, der das bloß Kreatürliche außer Acht lässt, indem er nämlich es als reines Nichts betrachtet – freilich um eben dadurch es in dessen wirklichem Sein sein zu lassen.

Zweitens: Nur derjenige, der um nichts betet – weder um dies noch um jenes, d.h. um nichts Konkretes als solches – ist nach Eckhart wirklich frei so wie in der Lage, im Nichts der Kreatur das Wirkliche überhaupt anzustreben.

Drittens: Der dem Armutsgedanken verpflichtete Dominikaner Echarodus de Hochheim lässt das Wirkliche, wenn man so will, nicht von der Gnade des Vermögenden abhängig sein. Denn es ist gerade das unmittelbare aufklärerische Interesse am konkreten Dasein, was den Menschen letztlich von der

Durch sein Interesse am konkreten Dasein macht der Mensch sich selbst, wenn man so will, zum Leibeigenen eines Anderen.

Gnade des Vermögenden abhängig macht. Durch sein Interesse am konkreten Dasein macht der Mensch sich selbst, wenn man so will, zum Leibeigenen eines Anderen. Genau diese Position vertritt Eckhart in Predigt 7 und zwar an einer Stelle, die ihm Probleme mit der Inquisition brachte, nämlich im so genannten „Freiheitsartikel“ – ich zitiere: „Wenn ich von Gott etwas annehmen würde, so wäre ich ihm unterworfen oder unter ihm wie ein Knecht, Gott selbst würde [dann] im Geben zu [bloßem] Herren [degradiert]. So aber soll es mit uns nicht sein im ewigen Leben“. Dem wirklich freien Menschen wird seine Freiheit freilich von Gott gnadenhaft gegeben, aber diese „Gnade“ wird nicht insofern angenommen, als man Konkretes als solches annimmt, sondern eben allein im Nichts des Konkreten: „Sankt Augustinus spricht“, so zitiert Eckhart, „Als Sankt Paulus nicht sah (*nicht ensach*), da sah er Gott“. Nun kehre ich das Wort um und so ist es wohl besser, und sage: „Als er das Nichts sah (*sach nicht*), da sah er Gott“. Die wirkliche Gnade Gottes gibt uns nämlich nicht die konkreten Dinge in deren unmittelbarem Dasein, sondern allein das Nichts – nichts mehr; und nichts weniger.

Und es ist sicherlich kein Zufall, dass gerade diese drei zentralen Thesen Eckharts von Papst Johannes XXII. – sprich: vom Vermögen her – verurteilt wurden. Das „*Votum Avenionense*“ erklärt hier unmissverständlich – ich zitiere: „Obwohl die Geschöpfe von Gott, dem Schöpfer, abhängen, sind sie dennoch etwas in sich selbst, und durch die eigene Seinsform, [freilich] dank der schöpferischen Tätigkeit Gottes“. Siger von Brabant hätte es nicht besser formulieren können. Eckharts These nun, nach der man um nichts Konkretes beten sollte, würde, so heißt es im päpstlichen Gutachten, nicht nur Christus selbst, sondern „auch die ganze Kirche und die Heiligen verdammen, die, indem sie auf diese Weise beten, um etwas Bestimmtes beten“. Das Gutachten tritt in diesem Sinne tatsächlich für das Interesse des Konkreten am Konkreten ein.

Und natürlich, ja konsequenterweise, wurde auch der erwähnte „Freiheitsartikel“ Eckharts mit dem Verweis auf die Gnade des alles vermögenden Herren beanstandet – ich zitiere aus dem „*Votum Avenionense*“:

„Es ist [...] häretisch, dort [im ewigen Leben] jeglichen Dienst und Verehrung abzulehnen, durch die wir ihm als einem Herren aus Liebe dienen. Denn von den Heiligen wird gesagt: *Dient dem Herrn in Furcht* [Ps. 2, 11]. Obwohl es sich dabei sicherlich um keine Dienstbarkeit handelt, die aus knechtischer Furcht folgt, welche *die Liebe vertreibt* [I Joh. 4, 18] [...], so handelt es sich dabei doch um die gehorsame Dienstbarkeit der Liebe, die aus der Ehrfurcht eines Sohnes entspringt und die für immer bleibt. Die Selbständigkeit der Söhne schließt nämlich nicht aus, daß sie etwas empfangen, und Gott, der [ja] Vater und Herr in Herrlichkeit ist, [ihnen] etwas gibt“.

Meister Eckharts „aufgeklärte Aufklärung“ möchte hingegen – ja sie will es immer noch heute – das Wirkliche eben im Nichts sehen, nicht im Lichte der Welt, sondern im dunklen Lichte Gottes als dem alleinigen Prinzip des Wirklichen, der uns ja durch seine Gnade nichts als eben das Nichts selbst gibt und geben kann. Denn das wirkliche Licht der wirklichen Aufklärung ist allein im Dunkel überhaupt sichtbar, das wahre Sein allein im Nichts. Und vielleicht hat er sogar recht.

Schelling schreibt: „Es ist nur Ein Laut in allen höheren und besseren Lehren, daß das Seyn schon ein tieferer Zustand des Wesens, und daß sein urster unbedingter Zustand über allem Seyn ist. [...] Nur über dem Seyn wohnt die wahre, die ewige Freyheit. Freyheit ist der bejahende Begriff der Ewigkeit oder dessen, was über aller Zeit ist.“

Den meisten, weil sie jene höchste Freyheit nie empfanden, scheint es das Höchste, ein Seyendes oder Subjekt zu seyn; daher fragen sie: was denn über dem Seyn gedacht werden könne? und antworten sich selbst: Das Nichts, oder dem Aehnliches.

Ja wohl ist es ein Nichts, oder wie die *laure Freyheit* ein Nichts ist; wie der Wille, der nichts will, der keiner Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind, und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist Nichts und Alles. Er ist Nichts, in wie fern er weder selbst wirkend zu werden begehrt, noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er ist Alles, weil doch von ihm als der ewigen Freyheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird“. □

Fromme Frauen in Straßburg und Meister Eckhart: Gertrud von Ortenberg und Heilke von Staufenberg

Anneke B. Mulder-Bakker

Mulierem fortem: quis inveniet?

Prof. Mieth hat mich dazu eingeladen, über Meister Eckhart und die Frauen zu sprechen. Schon seit Jahren ist er auf der Suche nach starken Frauen, weiblichen Individuen, die ihre Religiosität eigenständig auslebten. In seinem Band über *Religiöse Erfahrung* schrieb er: „Warum sollen Frauen nicht ihr christlich-spiritueller Selbstverständnis in die eigenen Hände nehmen? Warum bedarf die spirituelle, d.h. geistige und geistliche Frau in der Geschichte stets des begleitenden (domestizierenden) Spirituals?“ Um aus der Bibel zu zitieren: „mulierem fortem, quis inveniet“? Er bat mich um eine Antwort aus der Perspektive der Gender Studies.

Ich schlage vor, dass wir zunächst unter den Klausnerinnen suchen. Allein im Straßburg des vierzehnten Jahrhunderts – um ein Beispiel zu nennen – gab es ein halbes Dutzend Klausnerinnen. Zweitens sollten wir unter den weiblichen Laien in den privaten Häusern der Beginen und der *Devotio Moderna* suchen. Die Beginen werden häufig in Studien über Meister Eckhart erwähnt, allerdings meistens beiläufig und immer in Verbindung mit dominikanischen Nonnen als Frauen, die mit einem Fuß im Kloster standen. Ich möchte vorschlagen, sie für sich genommen zu berücksichtigen, als weibliche Laien, die ein religiöses Leben in einem laikalen Umfeld führten. Vor allem aber sollten wir nach starken religiösen Frauen suchen unter – und hier eröffne ich eine dritte Kategorie religiös lebender weiblicher Laien – den Wütwen und anderen Frauen, die in asketisch orientierten Haushalten lebten.

Im späteren Mittelalter lebten hunderte von Frauen als Reklusen im Laienstand inmitten ihrer Mitbürger. Tausende Frauen lebten in privaten Beginenhaushalten und Hausgemeinschaften moderner Devoten. Eine unbekannt Anzahl von Frauen lebte in asketischen Privathaushalten, den Seelshusen oder Godshusen, wie sie in den Quellen begegnen. Wie André Vauchez, der berühmte Experte für Heilige und Heiligkeit bemerkt hat, lassen sich die prominentesten Heiligen dieser Zeit unter diesen weltlichen Individuen finden, besonders unter den Prophetinnen und Mystikerinnen. John Von Engen fügte hinzu, dass die neuen religiösen Anstöße dieser Zeit von Männern der Kirche wie etwa Geert Grote oder aber von weiblichen, religiös inspirierten Laien ausgingen. Für England hat Henry Mayr-Harting scharfsinnig dargelegt, dass solche Frauen die „electricity of spiritual power to administrators and church prelates“ bereitstellten. Hier in Deutschland müssen wir nur an das berühmte Beispiel der Elisabeth von Thüringen denken.

Wir sollten also nicht unter den Dominikanerinnen, sondern unter diesen weiblichen Laien, diesen *sorores in seculo*, nach religiöser Individualisierung suchen. Und wir werden unter ihnen –



Dr. Anneke B. Mulder-Bakker, Dozentin für mittelalterliche Geschichte an der Universität Groningen

um das Ergebnis meiner Untersuchungen vorwegzunehmen – auch das Publikum Eckharts finden, für die Zeit, in der er als Generalvikar in Süddeutschland wirkte.

Ich möchte besonders drei oder vier solcher Frauen in den Blick nehmen, die zu Meister Eckharts Zeiten (etwa 1260 bis etwa 1328) in Süddeutschland lebten. Die erste ist die adlige Witwe Gertrud von der hoch über der Stadt Straßburg gelegenen Burg Ortenberg. In den ersten Jahrzehnten des vierzehnten Jahrhunderts war sie die Hausherrin eines asketischen Haushalts in Offenburg und später in Straßburg – also zu der Zeit, in der Meister Eckhart hier wirkte. Sie zog 1317 oder 1318 nach Straßburg, also auf dem Höhepunkt der Beginen-Kontroverse und der Häresie des Freien Geistes. Sie starb 1335.

Heilke von Staufenberg, von der Burg Staufenberg, war ihre jüngere Hausgenossin. Während Gertrud als spirituelle Mutter und Mystikerin charakterisiert werden kann, war Heilke die Lehrmeisterin und Hausherrin. Sie muss eine gute Erziehung und eine fundierte theologische Ausbildung erhalten haben, ich werte sie als Theologin.

Wir sind sehr gut über diese beiden Frauen informiert und zwar dank meiner dritten Heldin, der anonymen Autorin der Biographie *Von dem heiligen Leben der Seligen Frowen genant die Rückeldeggen*, die in einer Brüsseler Handschrift überliefert ist. Diese Laiin, die durch Gertrud selbst zum selbstständigen religiösen Leben bekehrt wurde und seitdem in ihrer Umgebung lebte, wurde von der alternden Heilke über Gertruds Lebensgeschichte in Kenntnis gesetzt. Sie legte dies um 1340, nur ein paar Jahre nach Gertruds Tod, in einer spirituellen Biographie nieder. Indem sie Zusammenfassungen zweier Predigten, die die Frauen in Straßburg gehört

hatten, in die Lebensbeschreibung verarbeitet und als roten Faden für ihre Erzählung nutzte, verwandelte die Autorin Gertrud in ein lebendiges Beispiel für die gelehrten Predigten. Der Text wurde zu einer exemplarischen Erzählung für andere Frauen, sowie für Laien allgemein. Ich bin der Auffassung, dass auch diese Autorin eine Art Theologin gewesen sein muss. Aber sie war auch eine gute Historikerin; zugegeben, sie überformte ihre Geschichte, aber sie erfand keine Legende.

Wir haben es hier mit einer jungen Autorin zu tun, die einen langen, über einhundert Seiten langen Text über zwei andere Frauen verfasste und über die Glaubenssätze der gelehrten Franziskaner und Dominikaner, namentlich Heinrich von Talheim und Meister Eckhart, nachsann; es handelt sich um einen Text, der um 1340 auf Deutsch geschrieben, erst jüngst von Siegfried Ringleer entdeckt und immer noch nicht ediert wurde.

Die vierde Frau, auf die ich mich beziehe, ist Agnes, die Königswitwe von Ungarn (1281 bis 1364), der Meister Eckhart sein *Buch der göttlichen Tröstung* gesandt hat. Mitunter wird sie als eine Art Nonne wahrgenommen, tatsächlich war sie jedoch eine Witwe im Laienstand, genauso wie Gertrud von Ortenberg. Nach der Königsfeldener Chronik errichtete sie in Königsfelden „ein klein demütig hus, das einer klonerin wunung me zeschetzen ist denn einer künigin hoff“. Sie lud berühmte Theologen wie Heinrich von Nördlingen und – wie ich annehme – Meister Eckhart in ihr Haus ein und nahm Einfluss auf das religiöse und politische Leben ihrer Zeit. In ihrer aktuellen Studie zu dieser Königswitwe listet Angelica Hildebrandt dutzende Fälle auf, in denen Agnes in Vermittlungsprozessen, Verhandlungen und Rechtsstreitigkeiten als „Schiedsrichterin und Friedensstifterin“ wirkte. Im Jahr 1318 hielt auch Agnes sich in Straßburg auf. Da sie von königlicher Herkunft war, sind ihre Aktivitäten durch Urkunden und Chroniken belegt. Was wir aufgrund vager Anspielungen in Gertruds Biographie nur erahnen können, lässt sich detailliert aus Agnes' Urkunden ablesen.

Um es noch einmal zu betonen: Diese Frauen waren weder Nonnen, noch werden sie in den Quellen als Beginen bezeichnet. Frauen wie Gertrud, Heilke oder Agnes waren schlicht Laien, die von ihrem eigenen Besitz lebten, ihre eigenen Häuser besaßen und ihr eigenes Geld hatten. Sie zahlten Steuern und besaßen alle Rechte und Pflichten reicher Bürger einer spätmittelalterlichen Stadt.

Was lernen wir aus den Biographien dieser Frauen? Um diese Frage zu beantworten, konzentriere ich mich erstens auf den Werdegang der Frauen und die Entscheidungen, die sie in ihrem Leben trafen, zweitens auf die privaten Häuser in denen sie lebten und drittens selbstverständlich auf Eckhart. Ich werde mit Gertrud und Heilke beginnen.

Das Netzwerk spiritueller Freunde

Als ihr Ehemann (der Ritter Rickel-dey von Ulmburg) 1301/1302 starb, hinterließ er Gertrud, schwanger mit ihrem vierten Kind, als Witwe. Sie beschloss, sich selbst um ihre Seele zu sorgen, lehnte eine zweite Ehe ab und wei-gerte sich, in einen Konvent einzutreten. In den Zeiten ihrer Ehe, so sagte sie, wusste sie noch nichts von den „geistliche lute“, die in der Welt lebten. Und das Klosterleben war etwas, das sie nicht wollte. Mittlerweile, ein paar Jahre später, waren „arme swestern“ nach Offenburg gekommen und sie schloss sich einer von ihnen an. Hier sehen wir

Gertrud das erste Mal selbstständig und sehr bestimmt über die Gestaltung ihres eigenen Lebens entscheiden. Sie siedelte sich nahe der Franziskaner in Offen-burg an, gab „lib und sel und hertze und iren willen und gemüte ... zuo mol unserm herren“ und lebte für sich persönlich nach der dritten Regel des Heiligen Franziskus ohne die Profess abzulegen oder in einen Konvent einzutreten.

Nach zwei Jahren gesellte sich Heilke zu ihr, um gemeinsam mit ihr zu leben. Auch sie entschied sich für das „geistliche leben“ in der Welt. Die beiden Frauen bezeichneten sich selbst als „ungeordnete geistlich lute“. Sie beteten das tägliche Stundengebet im Franziskanerkonvent, wo Heilkes Bruder als Kustos diente und in den einige von Gertruds Halbbrüdern eingetreten waren. Es handelte sich also um eine Art Familienkloster.

In dieser Konventskirche erfuhr Gertrud ihre mystischen Entrückungen. Danach saß sie im Kirchhof unter einer Linde mit Heilke zusammen, die ihr

Gertrud entwickelte sich zu einer charismatischen Dame, die über großen Einfluss verfügte.

half, ihre rätselhaften Erfahrungen zu interpretieren und zu erfassen. Gertrud war sehr dankbar für diese Erklärungen. In diesem Fall rief Heilke die Metapher von der Seele als Weinfaß in Erinnerung, das geleert wird und sofort von Gottes Gnade überfließt. Es handelt sich um eine Metapher, die Eckhart in seinem *Buch der göttlichen Tröstung* verwendet. Ist dies das erste Mal, dass wir Eckhart in Gertruds und Heilkes Lebensgeschichte begegnen?

Spirituell gesonnene Franziskaner besuchten die Frauen zu Hause: „besonders die geistlichen brueder den geviel ir wandel“. „Hohe lerer und grosse lese meister“ diskutierten mit Gertrud ihre mystischen Einsichten. Einer von ihnen war Meister Heinrich von Talheim, der berühmte Franziskanertheologe, der im Rahmen des Armutsstreits zwischen Ludwig dem Bayern und Papst Johannes XXII. in den 1320er Jahren in Erscheinung getreten war. Heinrich von Talheim ist – nebenbei bemerkt – der einzige „hohe lesemeister“, der in der Lebensbeschreibung namentlich benannt ist, die anderen bleiben anonym.

Gertrud empfing oft „die wisheit und grosse wunderliche ding, die ir von got geoffenbort wurdent“ und unterbreitete den Besuchern ihre neuen Einsichten. Sie zögerte auch nicht, „gelerte lute zu frogen so ir unser herre etwaz sunders gab zuo verstonde us dem su sich nit wol gerichten kunde“. Sie erhielt so etwas wie Privatunterricht. Die „lesemeister“ dienten ihr gleichzeitig als Beichtvater. Gaben sie ihr für ihren Alltag einen „falschen“ Rat, so befragte sie Gott, um eine zweite Meinung einzuholen: „su ging in sich selber und nam war ob es unserm herren gefallen wolte“. Sie war eine selbstständige und kritische Schülerin. Ihr Haus könnte man als asketischen Salon bezeichnen oder, was mir näher liegt, als ein Zentrum eines spirituellen Netzwerks.

Heilke war nicht religiös begabt. Sie gab zu: „ich mus dem geiste leben also wol also du. Ich habe es aber nit von got denn allein durch dich“. Aber sie war gut ausgebildet und eine weise und verständige Frau. Sie hielt Gertrud von extremen Kasteiungen ab und verhinderte in ihrem späteren Leben, dass sie in göttlicher Vergessenheit schwelgte. Sie waren ein Paar, sie waren aufeinander angewiesen, ein Leben lang.

Die vier Stadien des geistlichen Lebens

In der ersten Phase ihres „geistlichen lebens“, als die Frauen noch in Offen-burg lebten, reisten sie nach Straßburg, um dort berühmte Mendikanten predigen zu hören. Es stellte sich später heraus, dass dies ihren Glauben und ihre Moral maßgeblich prägte. Eine Predigt beschwor so eindringlich Gertruds eigene Sehnsüchte, dass sie Heilke bat, diese zu Hause nochmals zu „predigen“.

Offenbar hielten die Frauen „Predigt-Sitzungen“ zu Hause ab, bei denen sie Heilke zuhörten, die Predigten und – wie ich annehme – auch andere Texte diskutierten und das Gehörte an ihre eigene Spiritualität anpassten. Was diese spezielle Predigt anbelangt, so ist es frappierend, dass Heilke Jahre brauchte, um zu verstehen warum Gertruds „leben also gar eigentlich in dirre predigen begriffen und beslossen waz“. Gertrud erkannte – so nehme ich an – einen Sinn darin, den die anderen noch nicht erkennen konnten. Weil die Biographin eine Zusammenfassung dieser Predigt gegen das Ende der Lebensbeschreibung eingefügt hat, können wir selbst versuchen, ihren Sinn zu verstehen; dies ist umso wichtiger, als die Autorin Gertruds Lebensgeschichte der Linie dieser Predigt folgend entwarf.

Aus der Zusammenfassung können wir ablesen, dass die Predigt durch *De IV gradibus violentae caritatis* von Richard von St. Viktor inspiriert war. Am Ende aber weist die Zusammenfassung eine bemerkenswerte Abweichung auf: Die Biographin fasst wirklichkeitsgetreu die ersten drei Grade der „minnen“ (Liebe) zusammen: Wie man durch Gott verwundet wird, wie sie Gott an ihr Herz bindet wie einen Myrrhestrauß und wie sie innerlich auf die Suche nach Gott geht. Aber am Ende verleiht die Biographin der Geschichte eine unerwartete Wende.

Wir sehen: „in den ersten ziten“ konzentrierte sich Gertrud auf ihre persönliche Devotion, ihre Askese und ihre innerliche Beziehung zu Gott. In der zweiten Phase, als ihr Leben „noch gotes willen ... geordent“ war und sie „gantzen friden gewan mit got und mit allen dingen“, ging sie aus sich heraus und sprach mit den Menschen – sie begann, aktiv zu werden.

Gertrud entwickelte sich zu einer charismatischen Dame, die über großen Einfluss verfügte. Sie übernahm die seelsorgerische Führung von Reichen und Mächtigen, vermittelte in Kriegen, stand Exilanten bei und verschrieb sich selbst dem Frieden. Die Stadt war von Kriegen und Plünderungen befreit. Gertrud beherbergte junge Mütter und arme Kinder. Gott offenbarte ihr die Sünden ihrer Mitbürger, die sie dann an ihre Pflichten erinnerte. Ihre Worte stachen den Menschen direkt ins Herz. Ich kann diese Aktivitäten nicht eingehender beschreiben, sondern nur kurz anmerken, dass ihr Leben demjenigen der Königswitwe Agnes von Ungarn ähnelte, die ebenfalls in allerlei politische Konkurrenzkämpfe und soziale Unruhen eingriff. Die Hälfte von Gertruds Biographie ist diesem äußeren Wirken gewidmet.

In der Zwischenzeit, nach sechzehn Jahren „geistlichen lebens“, erlebte Gertrud einen einschneidenden Wandel in ihrem Leben. Sie hatte eine Vision, in der sie vor dem Jüngsten Gericht erscheinen sollte, wo sie von allen ihren Sünden losgesprochen wurde. Im Anschluss daran legte sie in der diesseitigen Welt die Generalbeichte vor einem franziskanischen Beichtvater ab, eine „gantz biht“ wie sie Menschen auf dem Totenbett ablegen.

Von da an lebte sie jenseits der sündhaften menschlichen Existenz und wirkte für die ihr gleichgesonnenen Christen

in Straßburg und Offenburg heilbringend. Von nun an war sie „gently mit im vereinigt und des gesichert von gotte daz su niemer me solte noch möhte von im gescheiden warden“. Sie lebte nun in Abgeschiedenheit. Dies muss sich um 1317 ereignet haben, als Gertrud etwa vierzig Jahre alt war, in genau demjenigen Alter also, das in den zeitgenössischen Konzeptionen den Übergang zur weisen alten Frau markiert. Gertrud und Heilke zogen von Offenburg nach Straßburg und Gertrud wird wohl ihre spektakuläreren Taten in dieser Metropole vollbringen. Soviel zu den ersten zwei Graden der Liebe, die gleichbedeutend sind mit den ersten Graden der spirituellen Entwicklung in Gertruds Lebensgeschichte.

Als Gertrud es geschafft hatte, ein Leben ganz in der Gnade und im Frieden mit Gott zu führen, verlangte Gott von ihr, – so fährt die Biographin fort – in absoluter Armut zu leben. Dies ist der dritte Grad. Sie entsagte allen Besitztümern, auch ihrer Kleidung und dem Dach über dem Kopf. Sie gab sogar ihren Status auf: Heilke wurde Dame des Hauses und Gertrud musste ihr gehorchen. Dies geschah im Jahr 1323, die letzten zwölf Jahre ihres Lebens verbrachte Gertrud in der „woren armut des geistes“ und lebte auf diese Weise die spirituellen Ideale vor, die Meister Eckhart in derselben Zeit predigte. Sie gab außerdem ihren Grundbesitz auf. Ihr eigener Beichtvater allerdings war damit nicht einverstanden: Er verbot ihr, das zu tun. Als Heilke einwarf: Und was ist mit Elisabeth von Thüringen? Hat sie nicht all ihre Besitztümer aufgegeben? „Do wart er also gar entrihtet daz er uf stunt und lief von ir und lies su sitzen und von zorn gap er ir nie kein antwort“. Diese Episode zeigt, dass Gertrud ihr religiöses Leben nach ihren eigenen Idealen und Vorstellungen gestaltete.

Aber was ist dann mit dem vierten Grad, mit dem Grad des kompletten Rückzugs aus der Welt wie ihn Richard von St. Viktor und Rudolf von Biberach in ihren Traktaten beschrieben haben? Erfüllte Gertrud auch diese Vorstellung? Nein, nicht im Geringsten, ganz im Gegenteil. Die Biographin schreibt: Gott sandte sie aus in die Welt. Gott sandte sie aus statt sie einzuberufen. Sie kümmerte sich um ihre Mitchristen. Folglich folgte sie nicht dem Kontemplations-Typus der Mystiker und Mönche wie Richard von St. Viktor, sondern praktizierte den moralischen Typ der innerweltlichen Perfektion, wie er von Meister Eckhart propagiert wurde. Sie wurde eine zweite Martha, die „eine Frau von weisem Verständnis und reich an Erfahrung war, die über eine ausgeprägte Fähigkeit zur Reflexion verfügte, die sie befähigte, äußere Werke zu vollbringen mit der Perfektion, die die Liebe fordert“ (Meister Eckhart). Die Biographin schrieb: „Daz ist daz hoehste dar zuo der moensch kommen mag in disem leben.“ Kurz gesagt: „Nicht ein Stufenaufstieg zur Kontemplation, wie es bisher gelehrt wurde, sondern der lebendige Vollzug des Handelns Gottes im Leben, das Wirken aus der Wirkeinheit mit Gott“, wie Dietmar Mieth für Meister Eckhart geschlossen hat und wie ich es für Gertrud zitiere.

Das Haus

Ich komme nun zum „ascetic domestic household“. Gertrud war eine reiche, adlige Dame, gut unterrichtet über solche Dinge wie das Einkommen aus Besitztümern, das Schlachten im Herbst und den Einkauf von Brot und Wein. Sie stand einem reichen und adeligen Haushalt vor, egal wie enthaltsam und asketisch ihr eigener Alltag war. Überdies fungierte das Haus als religiöses

Zentrum, in dem sich arme Schwestern, Mitchristen und Mendikanten trafen. Ein solches Haus war kein Konvent, es handelte sich nicht um eine städtische oder kirchliche Gründung. Die Frauen genossen keinen speziellen Status, nicht einmal den der Beginen. Beginen lebten ein gemeinsames Leben in einem Haus, das in der Regel nicht ihr eigenes war. Sie genossen den *status beguinagii* und waren von den meisten bürgerlichen Pflichten befreit. Dieser Unterschied ist in meinen Augen überaus wichtig.

Gertrud war eine wohlhabende Witwe, die ihren eigenen Haushalt führte, in einer Welt, in der ein Haushalt eine grundlegende und wichtige Einheit der Gesellschaft war. Gertrud war eine „Hus frowe“ mit allen Rechten und Pflichten, die mit diesem Status einhergingen. Von ihrem Haus aus konnte sie ihrer bürgerlichen und ihrer spirituellen Rolle in ihrer Nachbarschaft, der Stadt und der Umwelt gerecht werden.

Gertrud war eine wohlhabende Witwe, die ihren eigenen Haushalt führte, in einer Welt, in der ein Haushalt eine grundlegende und wichtige Einheit der Gesellschaft war.

Bislang wurde solchen frommen Haushalten und ihrer Bedeutung für das religiöse Leben wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Als die *mulieres religiosae* in den südlichen Niederlanden im zwölften und im dreizehnten Jahrhundert nach einer angemessenen Lebensart in der Stadt suchten, wurden sie von Jakob von Vitry gedrängt, zusammen einen religiösen Haushalt zu gründen. Er erlangte die Bestätigung dieser Lebensweise durch Papst Honorius III., sodass es „religiösen Frauen, nicht nur in der Diözese Lüttich, sondern auch in Frankreich und im Reich erlaubt war, in dem gleichen Haus zu leben und sich gegenseitig durch gegenseitige Ermahnung zu Gutem anzuspornen“. Dass dieses Privileg nicht einmalig verliehen wurde oder zeitlich beschränkt war (wie die meisten Forscher anzunehmen scheinen), wird im Zusammenhang mit der Mainzer Synode von 1233 deutlich, die bestimmte, dass Frauen, die keiner der anerkannten Regeln folgen wollten, sondern Keuschheit übten und spezielle Kleidung trugen, von ihrer eigenen Handarbeit in Häusern in Privatbesitz leben sollten. Dieses Dekret wurde in späteren Statuten bestätigt. Wie in diesen Dekreten implizit anerkannt, waren asketische Haushalte Teil der religiösen Landschaft mittelalterlicher deutscher Städte. Solche Haushalte, besonders die privaten religiösen Haushalte unter der Führung von Witwen, erlaubten Frauen spirituellen Einfluss auszuüben in der Stadt. Dies war der beste Kontext, um die Ideale der innerweltlichen Perfektion zu verkörpern, die Eckhart vor-schwebten.

Trotz dieser Dekrete war der Sekular-Klerus Süddeutschlands gegen das Zusammenwohnen religiöser, weiblicher Laien, waren sie nun „arme swestern“, Beginen oder Terziaren. Die Kleriker erkannten ihre Chance, sie anzugreifen, als die Clementinischen Dekrete 1317 in Straßburg veröffentlicht wurden, in denen es Frauen verboten wurde, die sich keiner approbierten Regel unterordneten oder Gehorsamkeit gelobten, den *status beguinagii* für sich zu beanspruchen. Sie beachteten allerdings nicht den letzten Paragraph dieses Dekrets, der besagt: „Natürlich wollen wir

in keiner Weise durch das soeben Gesagte irgendwelchen gläubigen Frauen, egal ob sie Keuschheit gelobt haben oder nicht, verbieten, rechtschaffen in ihrer Wohnung [*in suis hospitiiis*] zu leben, Buße zu tun und dem Herrn in demütigem Geiste zu dienen, dies sei ihnen erlaubt, wenn Gott sie inspiriert.“ Solche devoten Frauen, die in ihrem eigenen Haushalt lebten und keinerlei Status beanspruchten, waren von den Verordnungen nicht betroffen.

In der Tat litten „arme swestern“ wie Gertrud und Heilke nicht übermäßig, wenn wir der Biographin Glauben schenken dürfen. Trotzdem fühlten sie sich durch den lokalen Klerus auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung in den Jahren 1318 bis 1319 bedrängt und setzten ihre Hoffnung auf die Unterstützung durch ihnen wohlgesonnene Mendikanten. Ich nehme an, dass Meister Eckhart in seinem *Trostbuch* und in *Vom Edlen Menschen* eine solche Unterstützung anbot.

Ascetic Households and Eckhart

Gertrud und Heilke, Agnes, die Königswitwe von Ungarn und Margaretha zum Goldenen Ring, Rulman Merswin und seine Frau und all die anderen devoten Laien waren selbstbewusste Bürger, die ihre religiöse Bildung und ihre spirituelle Unterweisung in ihrem eigenen Sinne organisierten. Sie waren literat, im Lesen und öfters im Schreiben gut ausgebildet. Sie hatten Bücher oder ließen sie abschreiben. Wahrscheinlich liebten sie Miszellen mit allen Arten von Texten, Predigten, Exempla, devoten Traktaten, Sprüchen und Redewendungen.

Mystisch begabte Personen wie Gertrud entwickelten eine neue Ethik und eine neue Moral. Sie kombinierten ein Leben in Kontemplation mit innerweltlicher Aktivität. Sie spielten eine herausragende Rolle in Politik und Gesellschaft, besonders in solchen Zentren wie Straßburg. Sie lebten religiöse Perfektion innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen. Manchmal hatten sie gewagte Gedanken und rätselhafte Einsichten.

Weibliche (und einige männliche) Laien, die in der Bibel und im göttlichen Wissen ausgebildet waren, unterrichteten ihre Mitchristen zu Hause oder in ihrer Klausur. Sie waren Lehrer und Prediger. Sie empfingen in ihren Häusern arme Schwestern, Mitbürger und gelehrte Mendikanten und bildeten spirituelle Netzwerke, Gemeinschaften des Lesens und Lernens, aus. Berühmte „lesemeister“ besuchten diese Häuser und diskutierten mit den dortigen Gottesfreunden über den Glauben und die Moral. Einer von ihnen wird Eckhart gewesen sein.

Nach zwei Jahren in Paris, wo er die gefährliche Spiritualität von Marguerite Porete kennengelernt und von ihrer Verbrennung auf dem Scheiterhaufen erfahren hatte, kehrte Eckhart 1313 zurück nach Süddeutschland. Er sah sich dort umringt von Hunderten von frommen Frauen (und einigen Männern), die nach christlicher Perfektion inmitten ihrer Mitbürger strebten. Ich nehme an, dass er erkannte, dass es seine Hauptaufgabe sein musste, diese Virtuosen innerhalb der Grenzen orthodoxen Christentums zu halten. Er sympathisierte mit ihren Idealen, sah aber gleichzeitig die Gefahren, erkannte ihre intellektuelle Kraft, wusste aber gleichzeitig um ihre mangelnde scholastische Übung und den mangelnden Sinn für Maßhaltung und er fühlte sich inspiriert durch ihre innerweltliche Perfektion. Er begriff, dass es an ihm war, ein inspirierendes Modell christlicher Perfektion in der Welt anzubieten und den Weg freizumachen für die spirituellen und moralischen Aktivitäten der Frauen in der

Stadt, wo sie zusammenhielten in häuslichen Verhältnissen.

Das ist der Grund dafür, dass er von Martha sprach, die „inmitten der Dinge, aber nicht in den Dingen“ wirkte, in einem Haushalt gemeinsam mit Maria und anderen. Eckhart kannte natürlich die Clementinischen Verordnungen und akzeptierte (oder begrüßte sogar) das Dekret, das religiösen Frauen erlauben sollte, in ihren privaten Häusern zu leben und sich gegenseitig zum Guten zu ermahnen.

Zu diesem Zweck entwickelte er ein Programm mit vier Eckpunkten:

(1) Er würde für den durchschnittlichen Gläubigen in der Volkssprache predigen. Martha (oder in dieser Hinsicht auch Elisabeth von Thüringen oder sogar die Muttergottes und Elisabeth, die Mutter Johannes' des Täufers), die in sich *contemplatio* und *actio* vereinte, sollte zur Ikone der innerweltlichen Perfektion aufsteigen.

(2) Er würde über die philosophische und theologische Grundlegung dieses Lebens „inmitten der Dinge“ frei von jeglichem scholastischen Jargon schreiben für „geistliche lute“ in der Laienwelt. Dies ist der erste Teil seines *Buchs der göttlichen Tröstung*.

(3) Er würde die praktischen Auswirkungen dieses Glaubens mit den Gläubigen sowohl in den Kirchen der Dominikaner als auch in Privathäusern diskutieren, also die Art von Unterhaltungen pflegen, die Gertrud und Agnes mit ihren gelehrten „lesemeistern“ führten. Er ersann Metaphern und kurze Exempla, um seine „Lehren“ zu veranschaulichen. Diese finden sich in den circa

dreißig Reden im zweiten Teil seines *Trostbuchs*. Ich nehme an, dass er diese Diskussionen als eine Art *collatio* betrachtete.

(4) Schließlich würde er einen spirituellen Leitfaden, eine Lebenslehre entwerfen für das Streben nach Perfektion in der Laienwelt; dies ist sein Werk *Vom Edlen Menschen*. In all dem stellte er sich den direkten und unmittelbaren Kontakt zwischen Gott und der menschlichen Seele vor, zwischen Gott und dem devoten Individuum. Er muss sein Werk vor oder im Jahr 1318 vollendet haben, gerade rechtzeitig, um es Agnes auszuhändigen und seiner Unterstützung für die „geistlichen Frowen“ Ausdruck zu verleihen, die in dieser Zeit unter Verdacht standen, obwohl sie in asketischen Haushalten lebten.

Wie wir in Gertruds Biographie nachlesen können, fühlten sich devote Frauen durch diese Werke inspiriert und autorisiert, ihr religiöses Leben selbstständig zu gestalten, ohne in einen Konvent einzutreten, Gehorsam zu geloben oder einer approbierten Regel zu folgen. Sie sind die Heldinnen der religiösen Individualisierung, nach der wir suchen und sie sind diejenigen, die das Ideal vollkommen internalisiert hatten, das schon Jakob von Vitry vor Augen schwebte: In einem Privathaushalt zu leben und einander gegenseitig zum Guten zu ermahnen. □



Prof. Dr. Dietmar Mieth, Professor für Theologische Ethik an der Universität Tübingen, ist Präsident der Meister-Eckhart-Gesellschaft.

Zur religiösen Individualisierung des Menschen in Heinrich Seuses mystagogischer Spiritualität

Markus Enders

1. Vorüberlegung zum Tagungsthema: Was bedeutet „religiöse Individualisierung in der Mystik“?

Religiöse Individualisierung in der Mystik – mit diesem Tagungsthema ist die These verbunden, dass die sogenannte Mystik in besonderer Weise das menschliche Individuum in religiös-spirituelle Hinsicht individualisiert. Diese These soll im Folgenden am Beispiel der mystagogischen Spiritualität Heinrich Seuses (1295 bis 1366) überprüft werden. Wir können dieser Aufgabe aber nur nachkommen, wenn wir uns zuvor darauf verständigen, was wir unter *Mystik* und was wir unter *Individualisierung* verstehen wollen. Für ein zumindest grundlegendes Verständnis beider Begriffe möchte ich deshalb zu Beginn meiner Überlegungen gleichsam einen Definitionsvorschlag unterbreiten.

1.1. Zur Grundbedeutung von Mystik, Mystologie und Mystagogie

Beginnen wir mit dem inflationär gebrauchten und schon vielfach definierten Begriff der Mystik, dessen Bedeutung wir uns durch eine auf Irene Behn zurückgehende Unterscheidung zwischen *Mystologie* und *Mystagogie* annähern wollen. Unter *Mystologie* soll hier jene spezifische Form reflexiven Wissens verstanden werden, welche die Voraussetzungen, den Inhalt und die Wirkungen der sogenannten mystischen Einung zum Gegenstand hat. Unter dieser sogenannten mystischen Einung wird eine bewusstseinsmäßige, in ganz seltenen Fällen sogar seinsmäßige Vereinigung zwischen einem im metaphysischen Sinne dieses Wortes als absolute Einheit bestimmten Prinzip aller Wirklichkeit einerseits und einem menschlichen Individuum andererseits verstanden, kurz und in religiöser Sprache gesagt: eine Vereinigung von Gott und Mensch im Bewusstsein, ganz selten, wie gesagt, auch im Sein.

Unter *Mystagogie* soll die Führung eines Menschen auf dem mystischen Weg in die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott verstanden werden. Der Unterschied zwischen *Mystologie* und *Mystagogie* liegt auf der Hand: Während ein *Mystologe* ein Kenner oder Experte im reflexiven, diskursiven Wissen von den Voraussetzungen, dem Inhalt und den Wirkungen der *unio mystica* ist, ist im Unterschied hierzu ein *Mystagoge* kein Wissenschaftler, sondern ein besonderer Seelenführer, der den Menschen überhaupt erst auf den und dann auch auf dem mystischen Weg zur *unio mystica* zu führen versteht.

Die drei dominikanischen Mystiker Meister Eckhart, Heinrich Seuse und Johannes Tauler verstanden sich selbst primär als *Mystagogen*, in ihrer mittelhochdeutschen Volkssprache als *lebmeister* und nur sekundär als *Mystologen*, mittelhochdeutsch gesprochen: als *lesmeister*, weil sie die Aufgabe des Seelenführers als des Heilsmittlers für weit wichtiger erachteten als die des Wissenschaftlers. Ohne eine angemessene *Mystologie* aber kann die *Mystagogie* nicht gelehrt und damit auch nicht für andere fruchtbar werden. Deshalb waren die drei Dominikaner nicht nur *Mystagogen*, sondern auch *Mystologen*.



Prof. Dr. Markus Enders, Professor für Christliche Religionsphilosophie an der Universität Freiburg

Sie waren darüber hinaus aber auch genuine Mystiker, das heißt Personen, die selbst eine unmittelbare Anwesenheit bei Gott erfahren haben und von dieser Erfahrung zutiefst geprägt worden sind. Sie haben diese ihre persönliche mystische Erfahrung als so heilsstiftend erfahren, dass sie zu Lehrern und Helfern für andere werden wollten, damit diese auch selbst zu dem Glück dieser Erfahrung finden und sich von ihr bleibend bestimmen lassen konnten.

1.2. Zur Grundbedeutung von religiöser Individualisierung – eine These zur individualisierenden Wirkung des mystischen Weges zur mystischen Einung

Was bedeutet Individualisierung und worin liegt die individualisierende Wirkung der sogenannten mystischen Einung? Unter Individualisierung als einer wertneutralen, rein deskriptiven Beschreibungskategorie kann gemäß der unmittelbaren Bedeutung dieses Begriffs eine spezifische Profilbildung beziehungsweise die verstärkte Ausbildung der individuellen, das heißt der einmaligen und deshalb unverwechselbaren Identität einer menschlichen Person verstanden werden. Bei der religiösen Individualisierung handelt es sich demnach um die Ausbildung und Ausdifferenzierung eines individuellen religiösen Profils einer individuellen menschlichen Person.

Im nicht mehr rein deskriptiven Sinne dieses Wortes kann unter Individualisierung auch eine Verinselung verstanden werden, das heißt eine zumindest innere, oft auch äußerliche Separierung eines menschlichen Individuums von der Form mitmenschlicher Gemeinschaft, dem es unmittelbar angehört, etwa von seiner Familie oder auch von seiner geistlichen Gemeinschaft.

Nach diesen Vorüberlegungen zur allgemeinen Bedeutung der Begriffe *Mystik* und *Individualisierung* dürfte die dieser Tagung zugrundeliegende These deutlichere Konturen gewinnen: Sie behauptet, dass zumindest die christliche und

innerhalb der christlichen vor allem die sogenannte Deutsche Mystik, also die Mystik des dominikanischen Dreigestirns im 14. Jahrhundert, Meister Eckhart, Heinrich Seuse und Johannes Tauler, zu einer religiösen Individualisierung des Menschen führt. Mit anderen Worten: Der Mystiker oder die Mystikerin wird von dem mystischen Weg in die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott in besonderer Weise religiös individualisiert. Diese Individualisierung übersteigt das in der allgemein praktizierten monotheistischen Religiosität gewöhnliche Maß bei weitem.

Diese These soll im Folgenden nicht mehr abstrakt entfaltet, sondern am konkreten Beispiel der mystagogischen Spiritualität Heinrich Seuses überprüft werden. Es soll also danach gefragt werden, worin nach Auskunft des mystischen Wissens Heinrich Seuses die individualisierende Wirkung des mystischen Weges in die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott besteht.

2. Die individualisierende Wirkung der mystischen Erfahrung am Beispiel der Vita Heinrich Seuses

Die individualisierende Wirkung der mystischen Erfahrung, einschließlich des Weges zu ihr und ihrer Wirkungen, kann deshalb am leichtesten von allen drei dominikanischen Mystikern an Heinrich Seuse aufgezeigt werden, weil wir nur bei Seuse in der glücklichen Lage sind, eine wenn auch stark idealisierte und stilisierte religiöse Autobiographie zu besitzen.

2.1. Der Anfang des mystischen Weges: Die besondere Zuwendung Gottes – die Notwendigkeit einer radikalen Hinkehr zu Gott und Abkehr von der Welt im Willen

Die *Vita* Heinrich Seuses, deren vielfach diskutierte Authentizität hier als gesichert vorausgesetzt wird, stellt eine autobiographische Gleichnisrede von Anfang, Mitte und Ende des mystischen Weges dar.

Sie beginnt bereits mit der Umkehr des Dieners der Ewigen Weisheit – so Seuses biblisch fundierte Selbstbezeichnung – in seinem 18. Lebensjahr. Um der Beginn seines mystischen Weges sein zu können, muss diese Umkehr von einer barmherzigen Zuwendung Gottes gewirkt sein. Denn dieser Weg kann nur dann sein Ziel erreichen, wenn Gott selbst sein logisches Subjekt, das heißt die den Mystiker auf diesem Weg bewegende Kraft ist. Das gnadenhafte Wirken der Ewigen Weisheit beziehungsweise Christi an ihrem Diener zielt von Anfang an darauf, seine Ganzhingabe an Christus zu motivieren, die für die Vollendung des mystischen Weges eine notwendige Bedingung ist. Diese besondere Zueignung des Dieners an Christus, seine Berufung auf den mystischen Weg isoliert und vereinzelt den Diener innerhalb seiner geistlichen Lebensgemeinschaft, also in seinem eigenen Konvent. Denn der mystische Weg ist ein radikaler religiöser Weg des Menschen zu Gott, der einen inneren Rückzug von allem Weltlichen mit sich bringt, indem er den Mystiker auf Gott alleine ausrichtet.

Seuse inkarniert seine Abkehr von der Welt im Willen als seine radikale Hinkehr zu Gott, als seine Selbstüberzeugung an die Ewige Weisheit im wahren Sinne des Wortes mit der realsymbolischen Handlung der Eingravierung des Christusmonogramms in sein eigenes Fleisch über seinem Herzen. Darin wird das Ausmaß seiner religiösen Individualisierung besonders manifest. Denn er verbirgt mit größter Sorgfalt dieses Symbol seiner persönlichen Zueignung an Christus wie auch seine maßlosen

körperlichen Selbstzüchtigungen vor seinen Mitbrüdern in seinem Konvent, um nicht selbst dem geistlichen Hochmut zu verfallen und um von ihnen nicht noch mehr beargwöhnt und angefeindet zu werden. Seuse führt von seinem achtzehnten Lebensjahr an in seinem Konstanzer Konvent praktisch und weitgehend unbemerkt von seinen Mitbrüdern ein geistliches Eigen- und Sonderleben, weil ihn die Ewige Weisheit auf den mystischen Weg einer radikalen Christusnachfolge gerufen hat.

2.2 Die Mitte des mystischen Weges: der vollkommene Tod des Eigenwillens, der „Subjektwechsel“ im Mystiker und die drei göttlichen Wirkweisen im wahrhaft gelassenen Menschen

Der in den ersten zwölf Kapiteln der *Vita* beschriebene Anfang dieses Weges ist durch zahlreiche göttliche Gnadenweise bestimmt, mit denen Christus den Diener an und zu sich hin zieht. Dies ist die glückliche, von großer geistlicher Freude erfüllte Anfangszeit seiner jungen, bräutlichen Liebe zu Christus, die sein ganzes Verhalten und Handeln prägt. Sie wird ab dem 13. Kapitel der *Vita* jedoch abgelöst von dem zweiten großen Abschnitt, der Mitte des mystischen Weges, die eine Zeit großen, zunächst äußeren und dann auch inneren Leidens darstellt und bis zum Ende des ersten Buches der *Vita* reicht.

Die „Vita“ Heinrich Seuses stellt eine autobiographische Gleichnisrede von Anfang, Mitte und Ende des mystischen Weges dar.

Hier muss Seuse die Aufhebung der Selbstbewegung seines Willens durch Leiden lernen. Hier führt ihn Christus nach seinen lebensgefährlichen körperlichen Selbstzüchtigungen in die harte Schule der Gelassenheit, die ihn die Aufgabe seines eigenen Willens und damit die restlose Selbstüberzeugung an den Willen Gottes lehrt. Diese vollkommene Gelassenheit gewinnt Seuse im 30. Kapitel der *Vita*, das den Tod der Selbstbewegung seines eigenen Willens in äußerster Christusnachfolge schildert. Hier vollzieht der Diener Jesu Erfahrung tiefster Gottverlassenheit am Kreuz mit; er erleidet diese als seine *mors mystica*, in der sich eine *cruxificatio* und *mortificatio*, eine Kreuzigung und Abtötung beziehungsweise ein Sterben der Wirksamkeit seines eigenen Willens ereignet. Auch wenn dieser mystische Tod seiner eigenen Seele in seiner Abgründigkeit nicht angemessen beschrieben werden kann, so wird er doch an seinen körperlichen Wirkungen offenkundig: Der Diener erleidet gleichsam einen klinischen Tod, er glaubt, dass sein leiblicher Tod unmittelbar bevorsteht, und übergeben sich daher in todesbereiter, christusförmiger Hingabe an sein göttliches Gegenüber.

Diese *mors mystica* aber ist der entscheidende Durchbruch auf dem mystischen Weg hin zur genuin mystischen Lebensform, in der Christus selbst zum Bewegungsprinzip des menschlichen Handelns und Verhaltens geworden ist. Dieser Subjektwechsel im Menschen aber, diese aktuelle Überformung des natürlichen Ich und des natürlichen Willens eines Menschen durch das gottmenschliche Ich Christi und seinen gottmenschlichen Willen, der zum Agensin der Seele des Menschen wird, ist ein dem Erkenntnisvermögen der natürlichen Vernunft des Menschen entzogener Vorgang, der wiederum nur an seinen Wirkungen erkennbar wird. Ge-

meint sind die drei göttlichen Wirkweisen der wahrhaft gelassenen Menschen:

Erstens an der Wunschesgewalt im Himmel und auf Erden, sodass alles geschieht, was die wahrhaft gelassenen Menschen wünschen. Diese Wunschesgewalt versteht Seuse als das genuin göttliche Vermögen, alles dem Willen und Wirken Gottes dienstbar zu machen.

Zweitens an dem göttlichen Frieden, der denjenigen erfüllt, der seinen eigenen Willen suspendiert und sich dadurch ganz für Gott empfänglich gemacht hat. Denn nur die wahrhaft Gelassenen leben in einem vollkommenen inneren Frieden.

Die **dritte** und größte Gabe als Frucht und Folge wahrer Gelassenheit aber ist die mystische Vereinigung des gelassen gewordenen Menschen mit Gott in Christus. Diese drei göttlichen Wirkweisen des wahrhaft gelassenen Menschen werden im 32. Kapitel der *Vita* als der innerzeitliche Nutzen und Gewinn einer mystischen Lebensform beschrieben, der zum jenseitigen Gewinn des ewigen Lebens führt.

2.3. Der zweite Teil der *Vita* Seuses: Der Mystiker als Mystagoge und als Mystologe

Mit dem Erreichen wahrer Gelassenheit nach der beziehungsweise durch die *mors mystica* aber gewinnt das Leben des Dieners in christusähnlicher Stellvertretung einen Opfer- und Hingabecharakter für alles menschliche Leben und Leiden. Mit dieser Universalisierung der Heilsbedeutsamkeit des eigenen Leidens des Dieners für prinzipiell alle Menschen, beginnt der dritte und letzte Teil des mystischen Weges, der vom Höhe- und Scheitelpunkt der *unio mystica* wieder, um mit Platons Höhlengleichnis zu sprechen, hinab in die Höhle führt, um die dort Gefangenen zu befreien. In jeder echten Mystik wird der Mystiker meist auch zum Mystagogen, das heißt zum Führer für andere, der sie auf den mystischen Weg in die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott führt und sie auf diesem Weg begleitet, damit sie dessen Ziel erreichen. Denn vollkommen kann nur derjenige werden, dem das Glück und Heil der anderen nicht weniger bedeutet als sein eigenes.

Deshalb ist der mystische Weg Heinrich Seuses mit seinem eigenen Erreichen der *mors mystica* und der *unio mystica* noch nicht vollendet. Der Mystiker Seuse muss vielmehr zum Mystagogen für andere werden; seiner *Vita* muss daher noch ein zweiter Teil hinzugefügt werden, in dem Seuse als exemplarischer Mystagoge vorgestellt wird, und zwar von seiner Ordensschwester Elsbeth Stigel. Seuse wird aber in diesem zweiten Teil der *Vita* nicht nur als Mystagoge, sondern auch als Mystologe, als Theoretiker und Lehrer des mystischen Weges tätig, indem er am Beispiel Elsbeth Stigels die allgemeine Struktur des mystischen Weges und die Kennzeichen einer mystischen Lebensform darlegt. Denn es ist noch vollkommener, nicht nur Mystiker und praktischer Mystagoge für andere, sondern zusätzlich auch noch Mystologe, also theoretischer Lehrer des mystischen Weges im Allgemeinen zu sein. Denn dadurch gewinnt doch die eigene Mystagogie zumindest potenziell einen universellen Charakter, indem sie zugänglich und heilsstiftend wird für alle, die sich für sie interessieren.

Man kann aber, wie Seuse zu Beginn dieses zweiten Teils seiner *Vita* an seinem Umgang mit Elsbeth Stigels Bitte um Unterweisung in den höchsten Höhen oder Tiefen des mystischen Wissens zeigt, nur in dem Maße ein guter Mystologe sein, in dem man selbst Mystiker beziehungsweise auf dem mystischen Weg

erfahren ist. Deshalb verweist Seuse die im geistlichen Leben noch ungeübte, junge Schwester auf den Beginn des mystischen Weges, den sie von Anfang an und Stufe für Stufe zu beschreiten habe, wenn sie den Inhalt der mystischen Erfahrung erkennen wolle. Denn wie alle großen Lehrer des geistlichen Lebens weiß Seuse um das notwendige Entsprechungsverhältnis zwischen der theoretischen Einsichtsfähigkeit des Menschen in das mystische Wissen und seiner existenziellen Einübung in die mystische Lebensform. Mit anderen Worten: Nur in dem Maße kann der Mensch eine intellektuelle Einsicht in das mystische Wissen über die Voraussetzungen, den Inhalt und die Wirkung der mystischen Erfahrung gewinnen, in

dem er selbst auf dem mystischen Weg vorangeschritten ist.

2.4. Der Abschluss der *Vita* mit der Vollendung von Seuses Mystagogie

Die im zweiten Teil der *Vita* geschilderte Mystagogie Seuses kann erst nach Elsbeth Stigels eigener Vollendung des mystischen Weges vollkommen werden und zum Abschluss kommen. Deshalb folgt auf das Ende des erzählenden Teils der *Vita*, in deren 45. Kapitel die Mystologie im engeren Sinne, also die Entfaltung des theoretischen Wissens vom mystischen Weg. Dies geschieht in Form des Berichts über Elsbeth Stigels erfolgreichen Abschluss des anfangenden Teils des mystischen Weges durch ihren

Erwerb der Einsichtsfähigkeit in das mystische Wissen – und zwar erstens von dessen Anfang (Kapitel 46 bis 48); zweitens von der Struktur des mystischen Weges als einer fortschreitenden Folge von Aufhebungen (49. Kapitel) bis hin zur Beschreibung der mystischen Einung mit dem trinitarischen Gott (52. Kapitel), einschließlich ihrer christologischen Vermittlung und ihrer innergöttlichen Voraussetzungen (Kapiteln 50 und 51). Vollkommen wird Seuses eigene Mystagogie, seine Heilmittlerschaft für andere als seine exemplarische Nachfolge Christi, erst mit Elsbeths Vollendung; Daher ist Seuses Mystagogie erst mit der Schilderung von Elsbeths seligem Tod im 53. Kapitel der *Vita* wirklich abgeschlossen und vollendet. □



Eine Darstellung des „Dieners“ unter dem Kreuz zeigt diese Abbildung des Augsburger Seuse-Drucks von 1482.

Seuses Leben und seine religiöse Erfahrung

Silvia Bara Bancel

1. Einleitung

Seuse gebraucht in seiner Vita vorzugsweise Kommunikationsmittel wie Bilder, Geschichten und Erörterungen, in denen durchaus Emotionen und Gefühle mitschwingen. Er verfolgt mit ihnen ein didaktisches Ziel. Er hatte es mit Hörern zu tun, meistens Frauen, die daran gewöhnt waren, die Gottesbeziehung in ihren Schriften und Lektüren mit Bildern der Liebe, der sogenannten Brautmystik, zum Ausdruck zu bringen. Bezüge zu den Visionen der Mystikerinnen, wie Hildegard von Bingen und Margarita Ebner, waren durchaus üblich.

Seuse bleibt, auch wenn er seine eigenen Ausdrucksmethoden hat, dennoch der Lehre Meister Eckharts treu. In einer Schrift, die an seine geistliche Tochter, Schülerin und Freundin, Elsbeth Stigel, gerichtet ist, begründet er seine Methode folgendermaßen: „Wie kann man Bildloses auf bildhafte Weise ausdrücken und Weiseloses aufweisen, das jenseits aller Sinne und aller menschlichen Vernunft liegt? Denn welchen Vergleich man auch auswählt, er ist noch tausendmal ungleicher als gleich. Aber doch, *um Bilder durch Bilder auszutreiben*, will ich dir [Elsbeth] hier mit gleichnishaften Worten bildlich zeigen, soweit es denn möglich ist, wie das von denselben unbildlichen Gedanken in Wahrheit zu verstehen ist.“

Bevor ich fortfahre, möchte ich noch klarstellen, wie meiner Meinung nach die Visionsberichte in Seuses Werk, das heißt in seinen Dialogen der Ewigen Weisheit (ein anderer Name vom Herrn zu sprechen), zu verstehen sind. Er selbst nimmt im Prolog des Büchleins der ewigen Weisheit darauf Bezug. (Die Prologe in seinen Schriften sind äußerst interessant, denn er selbst gibt in ihnen die entscheidenden Hinweise zum Verständnis weiter).

Dort schreibt Seuse: „es begann in ihm ein vertrauensvolles Zwiegespräch mit der ewigen Weisheit; doch war das *kein wirkliches Gespräch*, und es gab keine sinnlich wahrnehmbaren Antworten; es geschah allein durch Betrachtung im Lichte der *Heiligen Schrift*, deren Antwort nicht trügen kann: Entweder sind also die Antworten genommen aus der ewigen Weisheit Munde [Christus], wie sie selber in Evangelium sprach, oder von der höchsten Lehrmeisterin.“

Es geht ihm also nicht darum, eine persönliche Offenbarung zu vermitteln, sondern er bedient sich der Dialoge, um seine Texte lebendiger zu gestalten. Er erklärt darum, dass die Geschichten keine leiblichen Visionen, sondern Erklärungsfiguren sind.

Wir können daher festhalten, dass Seuse sich der Bilder und Visionen als didaktischer Mittel zur Kommunikation des Evangeliums bedient. Damit hört er aber nicht auf, sowohl den Verstand als auch den Intellekt zu schätzen. Die Erfahrung des Glaubens und der Verstand gehören für Seuse zusammen. Womit wiederum auch nicht gesagt sein soll, dass alle Visionen rein literarische Gattungen seien, die lediglich zur Beschreibung der mystischen Erfahrung dienen. Seuse kennt auch die Möglichkeit der echten Vision und der bildreichen Gesichte (*bildlich vision*) wenn er sagt: „Einige Profeten hatten bildliche



Prof. Dr. Silvia Bara Bancel, Professorin für Systematische Theologie an der Universität Madrid

Gesichte wie Jeremia und andere. Solche werden noch oft gottes vertrauten Freunden zuteil, sei es wachend oder schlafend, in stiller Ruhe und losgelöst von den äußeren Sinnen. [...] Es kann niemand dem andern mit Worten sagen; (nur) der versteht es, der es empfunden hat.“

Er differenziert aber „den Unterschied zwischen lauterer Wahrheit und zweifelhaften Visionen“ und hält fest: „Ein unmittelbares Schauen der lauterer Gottheit ist ohne allen Zweifel rechte, lautere Wahrheit; und je vernünftiger und bildloser und ähnlicher solch unmittelbarer Schauung ein Gesicht ist, umso edler ist es.“

Eine weitere Besonderheit Seuses, vor allem im Gegensatz zu Meister Eckhart und Johannes Tauler, ist die, dass er als Einziger ausdrücklich auf seine eigene religiöse Erfahrung und sein Leben eingeht. Die *Vita* ist das erste Buch im *Exemplar*, der Sammlung seiner vier deutschen Werke, die Seuse selbst angelegt hat: Seuses Leben, Das Büchlein der ewigen Weisheit, Das Büchlein der Wahrheit, und das Briefbüchlein. Unser besonderes Augenmerk wird nun auf seine religiöse Erfahrung, so wie er sie in seiner *Vita* dargestellt hat, fallen.

2. Eine „Autobiographie“?

Beginnen wir mit der Frage nach der literarischen Gattung und dem Autorennamen des Buches „daz da haisset der Suse“ („welches Seuse heißt“).

Folgen wir dem Herausgeber Seuses Deutscher Werke, Karl Bihlmeyer, dann handelt es sich um die erste Autobiographie in deutscher Sprache. Jedoch schreibt Seuse nicht in der ersten Person, sondern spricht, die dritte Person gebrauchend, von „einem Predigerbruder“, von „dem Diener der ewigen Weisheit“. Man kann also nicht von einer Autobiographie im eigentlichen Sinne sprechen; autobiographische Elemente treten jedoch klar hervor. Auch Elemente anderer literarischer Gattungen kommen vor, wie die eines Ritterromans oder des Minnesangs. Es geht dem Werk

nicht in erster Linie darum, Ereignisse zu rekonstruieren, sondern mittels der Unterweisung ein Beispiel zur Imitation anzubieten. So kann man den Prolog des *Exemplar* verstehen: „Das erste [Buch] behandelt *in bildlicher Weise* alles vom anfangenden Leben und *lehrt* auf verborgene Weise erkennen, nach welcher Ordnung ein wahrhaft anfangender Mensch sein Äußeres und Inneres auf den allerliebsten Willen Gottes hin ausrichten soll. Und weil gute Werke ohne Zweifel irgendwie besser *unterrichten* und es Menschen Herz eher erheben als Worte allein, so berichtet dies Buch vor allem in anschaulicher Weise von mancherlei heiligen Werken, die in Wahrheit so geschehen sind. [...] Es spricht auch von zunehmenden Menschen [...] und *lehrt*, wie man durch rechte Ordnung, zu der lauterer Wahrheit eines seligen, vollkommenen Lebens kommen kann.“

Die bildhafte Ausdrucksweise rückt die *Vita* in die Nähe der Hagiographien ihrer Zeit. In den *Leben der Heiligen* ging es nicht allein darum, deren Hauptdarsteller zu verewigen, sondern sie verfolgten darüber hinaus ein pädagogisches Ziel, das einzelne und Gemeinschaften zum praktischen Leben des Evangeliums bewegen und sie durch die Imitation des Heiligen zum Heil führen sollte. In diesem Sinne weist die *Vita* Seuses zahlreiche hagiografische Elemente auf. Aufgrund dieser Nähe zu anderen Hagiographien oder Viten gebraucht man den lateinischen Begriff *Vita* auch für Seuses Werke.

Dennoch wird in seinen Werken der Diener nicht nur als Vorbild dargestellt, sondern es kommt auch dessen menschliche Seite zur Sprache, seine Ängste und Sehnsüchte, seine Zweifel und Anfälligkeiten; nicht die Erfolge werden in den Vordergrund gestellt, sondern die Schwierigkeiten. Vor allem sein seelisches Innenleben wird in allen Einzelheiten beschrieben, und nicht nur die äußeren Aktionen, wie das oft in den Leben der Heiligen der Fall ist. Mit der Mitteilung seines intimen Innenlebens verfolgt Seuse ein klares Ziel: auch andere zur Innerlichkeit zu ermutigen, in seinen Lesern die Sehnsucht nach Gott zu mehren und zu provozieren und Zeugnis vom rechten und gangbaren Weg abzulegen.

Der vorherige Text des Prologs des *Exemplar* weist auf den didaktischen Charakter der geistlichen Lehre hin, indem er die drei klassischen Phasen erwähnt: Anfangen, Zunehmen (Fortschreiten), Seligkeit (Vollkommenheit). Auch wenn die Aufteilung zwischen den ersten beiden Phasen nicht immer klar ist, folgt sein Werk grundsätzlich dieser Struktur. Die *Vita* ist demnach in zwei Abschnitte aufgeteilt:

A. Der erste Abschnitt ist auf den Diener bezogen und enthält die Kapitel 1 bis 32.

1. In den Kapiteln 1 bis 18 werden die Anfänge des Dieners beschrieben, seine Bekehrung im 18. Lebensjahr und seine intensive Gotteserfahrung, die ihn dazu bringt, sich mit der Ewigen Weisheit zu „verehelichen“. Auch seine religiösen Übungen, als Antwort auf seine Liebe zur Weisheit, werden behandelt.

2. Die Kapitel 19 bis 30 können als Phase des Fortschritts des Dieners betrachtet werden; nicht mehr er selbst hat die Initiative, sondern er lässt sich von den von außen kommenden Schwierigkeiten leiten. Er durchläuft die üblichen Schlachten und Abenteuer eines Ritters (Seuse) im Kampf um seine Jungfrau, die Weisheit. Innere und äußere Leiden kommen über ihn: Schwierigkeiten bei seiner Wanderpredigt, Anschuldigungen gegen ihn, wie die der Häresie (weil er Meister Eckhart verteidigt), er ist das Opfer von

Schmähungen, verliert seine Ehre und seine Freunde.

3. Zuletzt, in den Kapiteln 31 und 32, wird aufgezeigt, wie Gott diejenigen, die in dieser Welt leiden, weil sie Christus ähnlich geworden sind, belohnen wird. Sie haben sich Gott gänzlich ausgeliefert, und deshalb wird auch Gott seinerseits sich ganz an sie verschenken und sie mit Frieden und Glück belohnen (Durchbruch).

B. Der zweite Teil (Kapitel 33 bis 53) scheint keinen Zusammenhang mit dem ersten zu haben. Er beginnt und schließt mit einer Anspielung auf Elsbeth Stigel, eine Dominikanerin aus dem Kloster von Töss. Sie ist die geistliche Tochter des Dieners. Im Folgenden richtet sich die *Vita* wie eine für Elsbeth geschriebene Lehre an sie: Der Diener beschreibt darin mit Beispielen die Schritte des geistlichen Weges und die Schwierigkeiten und Leiden auf denen Christus die Pilger begleitet. Mit dem 45. Kapitel, in dem zur Verehrung des Jesusnamens eingeladen wird, erfährt der narrative Teil eine Unterbrechung.

Merkwürdigerweise finden wir die Darstellung des Beginns und des Fortschritts des geistlichen Lebens des Dieners im narrativen Teil der „Vita“.

Der folgende Abschnitt (Kapitel 46 bis 53) beginnt mit einem lateinischen Satz: *Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos* („Dem Adler gleich, der seine Jungen zum Fluge lockt“ Dtn 32,11). Hier werden die Erörterungen über „alle Wege, die in hoher Seligkeit enden“ im Stil eines Dialogs zwischen der geistlichen Tochter und dem Diener dargeboten. Damit behandelt der Autor, die eckhartsche Lehre aufnehmend, die gleichen Themen wie im Buch der Wahrheit.

Merkwürdigerweise finden wir die Darstellung des Beginns und des Fortschritts des geistlichen Lebens des Dieners im narrativen Teil der *Vita*. Als Seuse dann aber zum letzten Abschnitt des geistlichen Weges kommt, der Vereinigung mit Gott als dem höchsten Ziel, bedient er sich, immer Eckharts Lehre im Hintergrund, einer rationalen Argumentation im Lichte der Schrift und der Meister.

Im dritten Abschnitt, der das glückselige Leben behandelt, spricht Seuse nicht mehr vom Diener. Er selbst behauptet von sich nie, diese Stufe erreicht zu haben. Lediglich in der *Vita* erwähnt er Personen, die in der Herrlichkeit sind und mittels derer er symbolisch belegt, dass der dargelegte Heilsweg gangbar ist. Einer von ihnen ist „der selig meister Eghart“, von dem es heißt: „in überströmender Herrlichkeit, in der seine Seele ganz in Gott aufgegangen sei“. Auch seine Schülerin und geistliche Freundin, Elsbeth Stigel, die vor ihm verstarb, kommt vor: „in strahlender Klarheit, voll himmlischer Freude“, sie „zeigte ihm, in welcher herrlicher Weise sie in die unverhüllte Gottheit eingegangen sei“.

Über die Frage nach der literarischen Gattung hinaus lohnt es sich, auch die Frage nach der Autorenschaft der *Vita* zu stellen. Der Prolog weist uns darauf hin, dass es sich um „einen heiligen, erleuchteten Menschen“ handeln muss, was als Hinweis auf seine geistliche Tochter, Elsbeth Stigel, verstanden werden kann. Sie zeichnete auf, was er ihr anvertraut hatte: „Wenn er sie aufsuchte, erfuhr sie von ihm, dank veräußerlicher Fragen, wie er sein geistliches



Auch diese spätmittelalterliche Darstellung aus Heinrich Seuses „Vita“ stellt den „Diener“ unter dem Kreuz dar.

Leben begonnen und wie er darin fortgeschritten sei, auch dies und das von seinen Übungen, die er vorgenommen, und von den Leiden, die er erduldet. Und davon sprach er ihr in frommen Vertrauen. Da sie hierdurch Trost und Führung erfuhr, schrieb sie alles auf, sich und anderen zur Hilfe; das tat sie aber heimlich, so dass er nichts davon wusste.“

Als Seuse diesen „geistlichen Diebstahl“ bemerkt, verbrennt er einen Teil der Schrift, bewahrt aber schließlich den Rest auf, „so wie jene Frau es mit eigener Hand geschrieben“. Der Prolog fährt fort und ergänzt: „Ein wenig an guter Lehre ward nach ihrem Tod von ihm beigefügt“.

Die Forschung ist der Frage nach Elisabeths Anteil in der Redaktion des Werkes nachgegangen und ob es etwa auch eine dritte Beteiligung gab, die spätere Einfügungen vornahm. Die meisten Experten sind sich heute darüber einig, dass die abschließende Redaktion der *Vita* und des *Exemplar*, zusammen mit den Prologen, aus der Hand Seuses stammt, wobei eine gewisse Beteiligung Elisabeths im narrativen Teil der *Vita* nicht geleugnet werden kann.

Nach dem über die *Vita* Dargelegten (autobiographisch, aber nicht im strengen Sinne), gilt es nun auch die Differenzierung zwischen dem Bild des Dieners, so wie es die *Vita* vermittelt, und Seuse selbst wahrzunehmen. Überhaupt bezieht er sich in seinen Schriften selten auf sich selbst in der ersten Person. Seine Dialoge ereignen sich gewöhnlich

zwischen „dem Jünger“ und „der Wahrheit“, oder „dem Diener“ und „der ewigen Weisheit“.

Auch wenn nur noch schwer nachvollzogen werden kann, inwiefern die berichteten Erlebnisse sich auf das wahre Ich des Autors beziehen, so liefern sie uns doch ein ungefähres Bild der wichtigen Ereignisse seines Lebens und seiner geistlichen Erfahrungen. Diese spiegeln sich dann auch in den zentralen Begriffen seiner Lehre wieder, nämlich dem „Gott erleiden (gotliden)“ und dem mit ihm „zur Einheit kommen“.

3. Gedanken zur Individualität

Aus dem Dargelegten können wir nun einige abschließende Gedanken zum Thema der religiösen Individualisierung bei Seuse ableiten. Zum einen ist deutlich geworden, dass im Gesamtwerk des Dominikaners, besonders in der *Vita*, die Individualität besonders gewürdigt wird: Die Erfahrung des Dieners wird als anwendbares Beispiel vorgeschlagen. Sie wird mit Zeugnissen anderer Personen und der Erfahrungen der Wüstenväter und der Heiligen untermauert. Dabei erscheint der Diener nicht als starres, stereotypes Vorbild, sondern kommt dem Nachahmer durch den Ausdruck seiner Gefühle, seiner Wünsche wie auch durch seine Ängste und Schwächen besonders entgegen. Die Menschheit Christi und die Umgestaltung in diese werden von Seuse besonders betont. Dennoch muss sie auch

immer wieder transzendiert werden, ganz der (Doppel-)Bewegung des Abstiegs und Aufstiegs, des Todes und der Auferstehung folgend.

Der Wert des Individuums wird auch durch die Bedeutung der Selbsterkenntnis herausgestellt. Es geht Seuse durch aus um das Hören auf die innere Stimme, wozu aber klare Kriterien an die Hand gegeben werden: Das Hören auf die Schrift, als Quelle der Wahrheit, und auf die großen Meister der Kirche. Ausdrücklich werden die Personen in ihrer Unterschiedenheit, in ihren unterschiedlichen Bedürfnissen und Lebenssituationen, anerkannt. Eine Erkenntnis, die als die Frucht von Seuses Tätigkeit als Begleiter, Beichtvater und Prediger betrachtet werden kann. Innerhalb des durch die Lehre vorgegebenen Rahmens geht es für die Individuen darum, ihren eigenen Weg vor Gott zu finden.

Ebenfalls muss erwähnt werden, dass die Individualität bei Seuse eine gewisse Dialektik aufweist, die eine Spannung zu den eben erwähnten Punkten erkennen lässt. Die Identität und das Ich der Person, konkret das des Dieners, wird durch verschiedene Beziehungen, mit Gott, mit den Anderen und mit sich selbst, konfiguriert. Vor allem die Beziehung zur Weisheit aber polarisiert das ganze Leben des Dieners: seine Entscheidungen, sein Verhältnis zu anderen und so fort. Die Erfahrung des Geliebteins geht bis dahin, dass er mit dem neuen Namen, „Bruder Aman-dus“, auch eine neue Identität empfängt.

Als Geliebter erhält er gleichzeitig die Berufung, anderen den Trost der Liebe zu verkündigen (ganz klar im Horologium). Durch die Beziehung zur Weisheit kommt es daher zunächst zu einer gewissen Distanzierung von seinen Freunden, im Gegensatz aber auch zu einer Vertiefung seines Verhältnisses zu den sogenannten Freunden Gottes. Der Weg der Innerlichkeit verhilft dem Diener zu einer wachsenden Erkenntnis seiner selbst, bei der die eigenen Gefühle, die tiefer liegenden Wünsche und Bewegungen deutlicher wahrgenommen werden.

In der *Vita* wird nachgezeichnet, wie der Diener das, was ihm früher Halt gab, nun Stück um Stück aufgibt: die freudige Erfahrung der Gegenwart Gottes, die Anerkennung durch andere, die Unterstützung seiner Freunde und Begleiter. All diese Sicherheiten gibt er nun auf.

Diese Lebenserfahrungen, die er in den narrativen Teilen seines Werkes berichtet, werden auch von seiner Lehre bestätigt. Er erklärt, dass, je mehr sich eine Person vom eigenen Ich trennt, desto mehr wird sie die Gegenwart Gottes empfangen. So wie der Mensch Jesus gänzlich von der Person des Logos getragen wurde. Paradoxe Weise führt gerade der Verlust des Ich zum „wahren Ich“, zum „christusförmigen Ich“ und zur Vergöttlichung. Hören wir dies zum Schluss noch einmal mit Seuses eigenen Worten: „Wer geworden wil, der müz van not entwerden“ □.

Lehrer und Schuster. Johannes Taulers Weg zur Tugend

Rudolf Kilian Weigand

Grundsätzliche Bemerkungen zu Taulers Individualität

Unter den drei großen Mystikern sticht Tauler mit seiner nachhaltigen Wirkungsgeschichte hervor. Wir kennen mehrere Sammlungen mit Tauler-Predigten, die sicher noch zu seinen Lebzeiten entstanden sind. Noch größer war das Interesse der Leser späterer Generationen. Kurt Ruh formuliert treffend: „Tauler ist der deutsche Mystiker, dessen spirituelle Wirkung am ungebrochensten das Mittelalter überlebte und ohne je abzureißen, weit ins 19. Jahrhundert hinein reicht.“ Dabei gilt freilich: Taulers Wirkung gründet wohl auf seiner Lehre und seinen Lehrinhalten, doch Intention des Autors und Auffassung des Publikums müssen nicht zwangsläufig identisch sein. Die Individualität der Wirkung in der Rezeption ist keine vom Individuum bestimmte und gesteuerte, sondern eine von außen zugewiesene Qualität.

Für die Bestimmung der Individualität seiner Lehre ist die Ausgangssituation komplex. Er hat nie eine geschlossene Lehre produziert. Predigten als kurze, anlassbezogene Textstücke sind zur Ausformulierung einer systematisch geordneten Lehre nur begrenzt geeignet. Um ein in Kurztexten vermitteltes Lehrsystem darzustellen, muss man einzelne Aussagen, die in weit voneinander entfernten Predigten gemacht werden, hinsichtlich der angesprochenen Themen erst einmal systematisch zusammensuchen. So aus ihren ursprünglichen Kontexten herausgelöst, müssen sie zu neuen Aussagereihen zusammengestellt werden. Dieses mühsame und zeitraubende Verfahren hat den Vorteil, dass man dann viele oder gar alle Aussagen Taulers zu bestimmten Problemkomplexen nebeneinander betrachten kann. Allerdings ist der so aufgezeigte Zusammenhang vom Verfasser der Predigten weder vorgegeben, noch können wir sicher sein, dass er ihn je so hergestellt haben wollte. Ehe man derartige systematische Verknüpfungen von Inhalten aufbaut und interpretiert, gilt es vorab zu prüfen, welche Verknüpfungen der Prediger Tauler selbst zwischen seinen Textstücken hergestellt hat.

Taulers individuelle Textverknüpfungen

In Taulers Predigtkorpus stoßen wir oft auf Formulierungen, mit denen er die Behandlung eines eben behandelten Themas auch an anderer Stelle kundtut: „also, also *gestern* hie gesprochen wart“ (V24); „Also ich *gestern* sprach das ich ettwas wolte sagen also von der würdekeit“ (V33); „Kinder, von disem sinne sprach ich *gester*, wie so^orgklich und wie engstlich es ist (V38); „do mu^s diser weg vor gon von dem das ich *gesteren* sprach. Ich sprach *gestern* von zweier künne lidunge“ (V40).

Dem Prediger Tauler war daran gelegen, Beziehungen zwischen seinen Predigtstücken herzustellen und seinem Publikum die Zusammenhänge bewusst zu machen. Bei näherer Betrachtung ergibt sich allerdings ein erstaunlicher Befund: Alle angeführten Bezüge gehen ins Leere! Vorabpredigten zu den angeführten Predigttexten sind im Korpus Taulers nicht erhalten. Was uns als



Prof. Dr. Rudolf Kilian Weigand, Geschäftsführer der Forschungsstelle für geistliche Literatur des Mittelalters an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

Ausgangspunkt somit noch verbleibt, sind einige wenige Muster der Textverknüpfung nach anderen Vorgaben, nicht anhand von Querverweisen des Predigers selbst.

Taulers Individualität in der Verknüpfung von Predigten

Zum 13. Sonntag nach dem Dreieinigkeitsfest finden sich in den Taulersammlungen drei Predigten: V45, V54 und V64. Ähnliches beobachten wir für etliche andere Festtage. Diese Parallelität kann jedoch gerade nicht von einem engen zeitlichen Zusammenhang der Predigtentstehung herrühren. Im Gegenteil ist davon auszugehen, dass Predigten auf den gleichen Festtag in ihrem Entstehungszeitpunkt mindestens ein Jahr auseinanderliegen. Eine Erinnerung des Publikums an frühere Predigten zum gleichen Anlass muss als Anknüpfungspunkt dann ausgeschlossen werden.

Auch in Predigtgruppen mit Themenparallelen können wir selten enge Berührungspunkte ausmachen. Ausführungen über das Urteilen wie zu Beginn der Predigt V38 (drittes Zitat oben) sind auch Gegenstand der Darlegungen in V62 und V16. Die Dreiergruppe V38-V62-V16 korrespondiert aber bezüglich ihrer Kernthemen überhaupt nicht. Tauler setzt jeweils andere Schwerpunkte. Allenfalls kann man von sich partiell ergänzenden Predigten sprechen.

Das oben genannte *gesteren*-Motiv findet sich auch zu Beginn der Predigt V52. Sie ist anlässlich der Oktav von Mariae Geburt konzipiert. Einleitend enthält sie einen Verweis auf eine andere Predigt über die gleiche Tagesperikope (Bibelwort Sir 24,26: *Transite ad me omnes qui concupiscitis me*), zu der noch weitere, nunmehr literarische Ausdeutungen dieser Stelle mitgegeben werden: „Kinder, ich sagte euch in der vorigen Predigt von diesen Worten, die die ewige Weisheit sprach, und die bezieht man auf Unsere liebe Frau, deren Würde und Ansehen niemand in irgendeiner Weise noch mit Worten auszu-

sprechen vermag, denn sie überragt mit Ihrer Würde alle sinnhafte Erfahrung.“ Zum vollen Verständnis dieser Einleitung müsste freilich am Anfang der Predigt eine Übersetzung des lateinischen Bibelwortes stehen. Das ist in keiner einzigen erhaltenen Handschrift der Fall. So konnte zwar ein lateinkundiger Prediger die Einleitung aus eigenem Wissen ergänzen, ein nur in der Volkssprache bewandelter Rezipient oder Vorleser war dazu aber nicht in der Lage. Dieses technische Gestaltungsmerkmal schenkt uns so auch einen guten Einblick in die Gebrauchsmöglichkeiten der Manuskripte.

Als Fazit wollen wir festhalten: Weder gibt uns Johannes Tauler selbst Hinweise für die Systematisierung seiner Lehre, noch beinhalten die frühen Handschriften Hinweise, die sich dafür heranziehen ließen.

Taulers Vermittlung seiner Reihen – Publikumsanreden

Johannes Tauler gilt als engagierter und erfolgreicher Nonnenseelsorger. Sein Publikum redet er häufig mit „lieben swesteren“ an, so einmal in Predigt V12, viermal in V51 und gar fünfmal in Predigt V57.

Analog zu diesen Formulierungen vermutete man auch bei Taulers älterem Ordensbruder Eckhart über Jahrzehnte, dass er gerade in seiner Straßburger Zeit in den Nonnenkonventen der Region als Seelsorger predigend tätig gewesen sei. Dieses Postulat von Eckharts gezieltem Wirken in der Frauenseelsorge haben Sturlese, Senner, Löser und Gottschall im Straßburger Tagungsband deutlich relativiert. Für Eckhart gilt, dass seine deutschen Predigten Teil eines weitaus umfassender angelegten, philosophisch-theologisch durchkonzipierten Werkes und nicht Beleg für eine aktive Nonnenseelsorge sind. Eckharts Selbstverständnis gründet sich vielmehr auf seine intellektuelle Denkarbeit.

Auch Taulers Zuweisung zur Nonnenseelsorge darf nicht absolut gesetzt werden. Die zitierten lieben swesteren konzentrieren sich bei näherem Hinsehen lediglich auf die drei o.g. Predigten. Daneben gebraucht Tauler in V35 auch die Anrede „lieben bru^oder“, sonst durchgängig und am häufigsten die neutrale Form „lieben kint“. Die Anrede allein ist somit ein nicht wirklich aussagekräftiges Argument für weibliches Publikum.

Taulers Vermittlung seiner Reihen – Sein Kernanliegen

Immer wieder betont Johannes Tauler, wie wichtig es ihm ist, dass seine Hörer ihn richtig verstehen: „Das (vinternisse) sol man also verstan.“ (V11); „Diz wurt dicke valschlichen verstanden“ (V15); „Nu verstant was gebet si, das wesen des gebettes, wel wise si des gebettes, wie man betten sülle und wo, und wel die stat si do man betten sol“ (V39).

Dabei weiß Tauler sehr genau, dass nicht jeder zu jeder Zeit alle Geheimnisse verstehen kann. Vielmehr muss man zum Erfassen von Geheimnissen die rechte Einstellung, respektive Haltung mitbringen: „Den kleinen den offenbart der himelsche vatter die grossen hohen verborgen ding und hat si bedeket vor den grossen und den wisen. In diser kleinheit do wirt alleine verstanden die blosse luter worheit, do das wesen der selikeit an gelit und anders niergent.“ (V64)

Tauler will somit seinen Hörern, die aufnahmebereit sind, etwas vermitteln und er will es ihnen verständlich vermitteln (V72). Man soll sich dabei von beiden Seiten, als Prediger wie als Zuhörer, durchaus um das rechte Ver-

ständnis bemühen (V79). Zu einem guten Ende kann man aber nur mit beständiger Übung kommen: „So, meine Kinder, soll man lernen, sich in Tugenden zu üben. Denn wenn du etwas können willst, musst du darin Übung haben. Darum erwarte nicht, dass Gott dir die Tugenden in dich hinein stürze ohne deine Bemühungen. Man darf nicht glauben, dass der Vater und der Sohn und der Heilige Geist in einen Menschen flössen, der in Tugenden ungeübt ist. Man soll von nichts etwas halten, ehe der Mensch es mit Übung entweder innerer oder äußerer Art erlangt habe.“ (V42)

Zur literarischen Abhängigkeit Taulers

Georg Steer hat kürzlich die literarische Abhängigkeit Taulers von Meister Eckhart akribisch nachgezeichnet und dabei in Anknüpfung an die jüngere Forschung deutlich herausgestellt, dass Tauler ein getreuer Bewahrer von Grundpositionen der Lehre Eckharts ist. Es geht ihm nicht, wie vielfach unterstellt, um die Abschwächung Eckhartscher Prämissen. Soweit es bei Tauler also überhaupt eine individuelle Gestaltung von Eckharts Grundgedanken

Tauler will über seine Predigten gerade das vermitteln, was Eckhart als unvermittelbar herausgearbeitet hat.

gibt, muss sie in anderen Bereichen zu suchen sein. Walter Haug sah in Tauler einen durchaus originellen Denker, der als einen wichtigen Kernbegriff Eckharts Terminus vom *gelâzen sîn* aufnimmt. Eckhart ist es in diesem Zusammenhang freilich gleichgültig, ob seine Adressaten die Ergebnisse seiner kühnen Überlegungen auch erfassen können, wie wir der Predigt Q52 entnehmen können. Er will ungeachtet des Fassungsvermögens seiner Hörer die Wahrheit mitteilen.

Halten wir die oben angeführten Bezeugungen und Anweisungen Taulers zur Verständlichkeit dagegen, dann wird uns deutlich, dass es sich bei Taulers Programm um eine Wende von der Spekulation zur Lebenspraxis handelt. Tauler kann (und will) das von Eckhart gedachte Paradox der unvermittelten Teilhabe des menschlichen am göttlichen Sein, welches einen eigentlichen Weg zu diesem Sein ausschließt, nicht auflösen. Aber von verschiedenen Perspektiven aus müht er sich immer wieder, es lebenspraktisch bewältigbar zu machen.

Mit anderen Worten: Tauler will über seine Predigten gerade das vermitteln, was Eckhart als unvermittelbar herausgearbeitet hat. Eckhart, der mit dem Pariser Lehrstuhl beauftragte Universitätslehrer, sah zunächst kein entscheidendes Problem im Nicht-Verstehen. Allerdings musste er in seiner weiteren Karriere die Erfahrung machen, dass man durchaus Probleme bekommen kann, wenn andere solche Aussagen nicht verstehen wollen.

Johannes Tauler, der wohl immer nur in der praktischen Ordensseelsorge tätig war, bemerkt vielleicht aufgrund dieser Vorgänge schon früh die Gefahr, falsch verstanden zu werden. Entsprechende Formulierungen tauchen in seinen Predigten immer wieder auf, die Prominenteste ist sicher jene in der Predigt V15, die zumeist auf das Verständnis von Eckharts Worten bezogen wird: „Usser diseme lert üch und seit üch ein minnenlichmeister, und des enverstont ir nüt; er sprach uss der ewikeit, und ir vernement

es noch der zit.“ Anleitung zum Verständnis ist für Tauler ein wesentliches Anliegen. Er sieht sich als Vermittler solcher Sätze. Seine Individualität besteht nicht zuletzt darin, um solche zentralen Sätze ein Geflecht von Handlungsmaximen und Beispielreihen aufzubauen. Dieses mystagogische Gerüst erlaubt es seinem Publikum die apodiktischen Forderungen des großen Meisters auf einem eigenständigen Reflexionsniveau der Erfüllung anzunähern.

Taulers Rolle als Vermittler – Selbstverständnis und Verfahren

Wenn es Menschen gibt, die der Anleitung bedürfen, dann muss es auch Menschen geben, die andere anleiten können und sollen. Diese individuelle Zuteilung von Aufgaben nimmt in Taulers Darlegungen einen breiten Raum ein. Besonders hebt er das in der Predigt V42 hervor: „Es gibt verschiedene Dienste, doch alle zusammen wirkt sie ein einziger Geist zu Frucht und Nutzen des Menschen.“ Jeder Mensch, so führt Tauler im Folgenden aus, hat wie die Glieder des Leibes seine Aufgaben zu erfüllen und dieses Tun ist von Gott zuteilt und durch ihn begnadet: „Nirgends ist ein Werklein so klein oder eine Kunstfertigkeit so gering, dass es nicht ganz von Gott komme, und es ist immer eine besondere Gnade.“ Der Mensch kann und soll etwas tun – er muss sich nur dessen bewusst sein, dass sein gewolltes Tun letztlich ein Nichts ist. Diese Pragmatik in Taulers Predigten ist – bei aller Übereinstimmung in den philosophischen Grundpositionen – die eine wesentliche Differenz zu seiner literarischen Quelle Meister Eckhart. Tauler sieht sich genötigt, dessen blanke Begriffe durch lebenspraktische Ausführungen zu kommentieren.

Gelassenheit darf man nun nach Tauler niemals verwechseln oder gleichsetzen mit Nichtstun. Dies gilt natürlich bereits für Eckhart. Aber bei ihm finden wir wenig Anleitung dazu, wie der Mensch das erreichen soll. Tauler weiß: Auch wenn es grundsätzlich keinen eigentlichen Weg zur Grundeinstellung der Gelassenheit gibt und geben kann, muss der Mensch sich dennoch auf sein Leben und als Mitglied eines Ordens auf sein geistliches Leben mit dessen Anforderungen einlassen. Das gilt für alle Ordensmitglieder in gleichem Maße, aber je nach Aufgabenbereich muss es in individueller Ausprägung gelebt werden.

Tauler ist als Prediger für sein Publikum nach seinem eigenen Bekunden „lerer“ (V42). Dass er Lehrer ist, hat sich aber aus seinem Lebenslauf ergeben. Er selbst könnte sich durchaus andere Aufgaben vorstellen. Auch dazu äußert er sich klar in Predigt 42: „Wisent, und wer ich nüt ein priester und wer under einer samenunge, ich nems für gros ding das ich koⁿde schu^och machen, und die wolt ich in allen vor machen, und och wolt ich gerne min brot mit minen henden verdienen.“

Der Lehrer hat eine herausragende Aufgabe, aber er hat in der Erfüllung seiner Aufgabe keinen prinzipiellen Vorrang vor anderen Menschen, so wenig wie Ordensangehörige per se einen Vorrang vor anderen gottsuchenden Menschen haben: „Und solt sich ein geistlich mensche billichen des schamen das er sine werk als unordenlichen getan hette und als unluterlichen das man das von im horte das si in straffen.“ (V42)

Leider ist konsequente Pflichterfüllung nicht sonderlich verbreitet, häufig wollen die Menschen geistlichen Standes sogar aus Bequemlichkeit privilegierte Funktionen wahrnehmen. Die Menschen geistlichen Standes leben damit selten vorbildlich, zumindest was



Diesen Augsburger Tauler-Druck von Hans Otmar vom Beginn des 16. Jahrhunderts nutzte und kommentierte auch Martin Luther.

das Bild angeht, das wir in Taulers Predigten über sie finden. Konsequenterweise nimmt er deshalb seine positiven Beispiele auch nicht aus dem klösterlichen Leben. Auf diese Weise müht er sich um die Vermittlung einer wünschenswerten Bereitschaftshaltung für einen Weg, den es so eigentlich gar nicht geben kann. Seine „Musterschüler“ üben andere Berufungen aus, wie die Beispiele vom selbstvergessenen Drescher oder vom gottsuchenden Bauer (V42) zeigen. Die präsentierten Figuren haben ihren Status als „gotes frunt“ in einem anderen als dem klösterlichen Umfeld erworben, indem sie schlicht, ohne Wenn und Aber ihre Aufgabe erfüllten. Dann ist es nicht nötig mit der eigenen Lebensform zu hadern oder gar eine andere zu suchen.

Bei diesem mystagogischen Programm der Anleitung, alles auf Gott hin zu tun, genügen wenige, sich oft wiederholende Stichworte und knappe Leitlinien. Ergänzend treten beispielhafte Handlungsanweisungen dazu. In der entstehenden Gemengelage wird es dann schwierig, die wiederholten Aufrufe zu präzisen Aussagereihen und klaren Definitionen zusammenzufassen. Die ohnehin aus kurzen Stücken bestehende Textform Predigt wirkt mit dem Taulerschen Verfahren so, als sei sie aus etlichen Textbausteinen zusammengesetzt, die zwar hohe Ähnlichkeit aufweisen, doch selten identische Formulierungen enthalten. Deshalb ist es ohne zusätzliche Hilfsmittel kaum möglich, Abweichungen verlässlich zu bewerten.

Formen der Rezeption – Neufunktionalisierung von Tauler-Texten

Die Predigt V15 zum Vorabend des Palmsonntags zählt zu den immer wieder gern zitierten Texten aus Taulers Predigtschaffen, nennt er in ihr doch anonym jenen „hohen Meister“, den die Forschung zumeist mit Eckhart assoziiert. Wir finden den Text in mindestens 23 Handschriften mit Tauler-Korpora. Bei näherer Prüfung lassen sich derzeit aber nur 18 Zuordnungen bestätigen. Denn es gibt zwei Versionen dieser Predigt, eine Vollform (V15) und einen gekürzten Typ, den Corin in seiner Edition der Wiener Kodizes vorgestellt hat. Die Neugestaltung bringt eine neue

Einordnung in den Kirchenjahrzyklus mit sich: Der Text ist eine Predigt zur Weih-nachtszeit, keine Fastenpredigt mehr. Der eigentümliche Befund, dass beide Formen der Predigt, die ursprüngliche und die Neugestaltung, in ein und derselben Handschrift in unterschiedlicher serieller Zuordnung auftauchen, führte in der Forschung dazu, dass beide Predigten getrennt in Ausgaben aufgenommen wurden, die ursprüngliche Predigt und das Rezeptionsprodukt. Doch damit nicht genug der Bearbeitungsformen: Im Münchner Kodex cgm 455 liegt uns ein anders strukturiertes, kürzendes Exzerpt von V15 vor. Gleichwohl gilt dem mittelalterlichen Schreiber auch diese Handschrift als verlässliches Zeugnis von Taulers Predigten.

Folgerungen

Will man im Zuge der Betrachtung Taulers Werk und Taulers Wirkung gegeneinander abheben, dann wird rasch klar: Taulers Werk ist uns unvollständig in kurzen Textstücken erhalten. Das unterscheidet es wesentlich von dem, was wir von Eckhart oder Seuse kennen.

Als namentlich benannter Verbreiter mystischen Gedankengutes vielfältiger Art übertraf Tauler aber die beiden anderen bei weitem.

Taulers Predigerkarriere und sein späterer Aufstieg zum Markenzeichen für mystisches Schrifttum vollzogen sich in mehreren Schritten. Am Anfang steht der mündliche Predigtvortrag vor unterschiedlichen Gruppen (Schwestern, Brüder, ganze Gemeinden). Hierfür sind Manuskripte als Vorbereitungsinstrument ebenso in Erwägung zu ziehen wie die Predignachschrift aus dem Gedächtnis. Derart verschriftlichte Predigtvorträge werden im ersten Schritt zu Kleinmanuskripten zusammengestellt, die noch nach der Abfolge der tatsächlich gehaltenen Predigten geordnet sind.

Die Vereinigung solcher Gruppen zu seriellen Korpora ist eine nächste Rezeptionsstufe, zu beobachten an den Abschriften der verbrannten Straßburger Textzeugen. Diese Manuskripte repräsentieren nun gleichzeitig einen neuen Gebrauchstyp von Taulers Predigten: Es sind Mustersammlungen zum Vorlesen oder zur Eigenlektüre oder als Vorbereitung für einen eigenen Predigtvortrag.

Da sie aber nur Teile eines Predigtjahrgangs abdecken, ist es allzu verständlich, dass Sammler versuchen, diese für ihre Zwecke defizitären Zeugen zu vervollständigen. Das hierfür benutzte Predigtgut kann zwar nicht mehr von Tauler sein, aber zum Teil wird durch neue Zuordnung Taulersches Eigentum in Zweitverwertung zur Füllung der Lücken genutzt, wie wir an V15 sehen konnten. Bei diesem Verfahren korrespondiert das Material in der Diktion und der präsentierten Grundhaltung bestens mit der vorhandenen Taulersammlung.

Dass in weiteren Ergänzungsschritten Eckhart- und Seusetexte unter die Füllungen geraten, entspricht der angelegten Grunddiktation. Sammeln von Taulerpredigten heißt im 15. Jahrhundert ganz offensichtlich nicht, dem originalen Wortlaut des Autors nachzuspüren, sondern Texte zu vereinigen, die einem didaktischen Verfahren zuträglich sind, das er in seinen Ansprachen wiederholt propagiert: Durch Einübung eine bestimmte Haltung zu erreichen, welche die erhoffte Erfahrung der Gottesnähe ermöglicht. Damit wird Tauler zum mystagogischen Markenzeichen schlechthin.

Was von all diesen Texten nun in welcher Form in eine Taulerausgabe gehört, ist eine Frage, die noch sorgfältiger Erörterung bedarf. □

Eckhart, Tauler, Seuse: Unterschiedliche Werkkonzepte

Freimut Löser

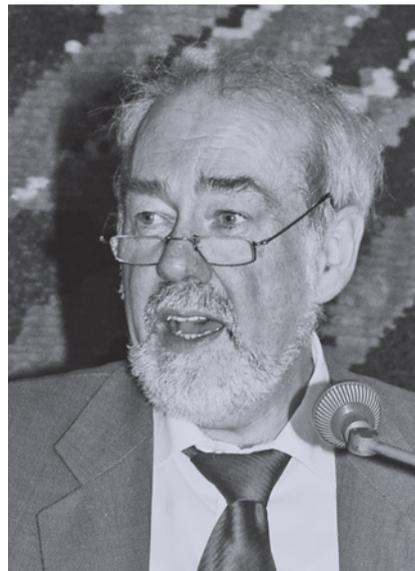
In diesem Beitrag geht es um die Werke Meister Eckharts, Johannes Taulers und Heinrich Seuses. Dabei soll danach gefragt werden, wie die drei ihre eigenen Werke verstehen und was dieses Werkverständnis zur Frage der religiösen Individualisierung beitragen kann. Das Wort von der „Individualisierung“ hat Prozesscharakter, im Sinn einer zunehmenden Stärkung und Freisetzung des Individuums. Die Frage ist dabei, ob das je zu sich selbst kommende Selbst sich dabei notwendig von anderen und der Gesellschaft separieren muss oder ob Identität zu finden nicht auch Integration bedeuten kann. Religiöse Individualisierung kann nicht gut – oder nur in ihrer radikalen Konsequenz – im Freiwerden von Gott bestehen, sondern sie besteht im Freiwerden von Instanzen, die zwischen Gott und Ich vermitteln und dabei gleichzeitig trennen. Ein Selbst, das wahrhaft zu sich selbst findet, wird dabei zudem nicht bei der Selbstgenügsamkeit oder der reinen Selbstbezüglichkeit enden, sondern die kritische Selbstreflexion mit einbeziehen. Ganz bei sich selbst zu sein heißt ja gerade wohl nicht selbstisch zu sein. Das Tagungsthema möchte ich gerne zweifach verstehen: Erstens: Wie lässt sich die Sicht Eckharts, Taulers, Seuses auf das Individuum definieren und welchen Beitrag leisten sie jeweils zu seiner Freisetzung? Zweitens: Wie unterscheiden sie sich voneinander und was ist – im Blick auf das Individuum – das Individuelle der drei Dominikaner?

I. Eckhart

Eckharts *Prologus generalis* (hier übersetzt) zeigt: Eckhart schreibt – anders als Tauler und mehr als Seuse (im „Horologium“) – auch in lateinischer Sprache; das unterscheidet Welten (und Adressatenkreise). Er plant systematisch ein dreigeteiltes Werk und benennt die einzelnen Teile des Werkes genau. Er gibt Rechenschaft über seine eigene Intention:

„Der Verfasser beabsichtigt in diesem dreiteiligen Werke, nach Vermögen den Wünschen eifriger Mitbrüder zu genügen, die ihn schon lange mit inständigen Bitten oftmals angehen und drängen, das, was sie von ihm in Vorlesungen und anderen Schulübungen wie auch in Predigten und täglichen Besprechungen zu hören gewohnt waren, schriftlich niederzulegen.“

Eckhart ist Teil einer Gruppe. Er ist in eine Gemeinschaft integriert, von der er sich zum Schreiben drängen lässt. Das lateinische Werk ist Reaktion auf die Bitten eifriger und studierwilliger Mitbrüder. Das, was die Mitbrüder ursprünglich zu hören bekamen, wird jetzt schriftlich aufgearbeitet. Damit tritt der vertraute Gesprächspartner aus der Gruppe heraus; er wird zum Autor. Anders als Johannes Tauler und Heinrich Seuse, die vornehmlich weibliche Adressaten ansprechen, wendet sich Eckhart – im lateinischen Werk – an die Mitbrüder. Tauler wendet sich an die Schwestern (z.B. im Kölner Gertruden-Kloster). Seuse kommuniziert – hauptsächlich vermittelt über Elsbeth Stagel – mit den „gewahren fründen gotz“, zuvörderst mit Dominikanerinnen. Der unterschiedliche Adressatenkreis bedingt ein



Prof. Dr. Freimut Löser, Lehrstuhl für Deutsche Sprache und Literatur des Mittelalters an der Universität Augsburg

unterschiedliches Werkkonzept. Das, was Eckhart verschriftlicht, entstammt vier Bereichen: den Vorlesungen, anderen scholastischen Übungen, Predigten und täglichen „collationes“

Eckhart bedient sich aus einem reichen Bildungsumfeld unterschiedlicher Gattungen des Ordens und der Universalität. Johannes Tauler dagegen nutzt die deutsche Predigt. Heinrich Seuse bedient sich – ähnlich wie Eckhart – eines breiten Gattungsspektrums; dieses ist aber anders geartet: Zur Predigt kommt die *Vita*, der philosophische Traktat (*Buch der Wahrheit*), der Dialog (*Buch der Weisheit*), die Briefsammlung, Betrachtung und Gebet. Wenn dieses Zuhause-Sein in verschiedenen Gattungen Folgen hat, wird man jetzt schon ableiten dürfen, dass Eckhart unter den drei Dominikanern (vielleicht nicht nur im Lateinischen) der wissenschaftlichste, der Prediger Tauler der appellativste, Seuse in den von ihm stärker angesteuerten neuen Gattungen der kontemplativste sein wird.

Eckhart folgt im Prologus nicht der vorgegebenen Viergliederung der von ihm in Unterricht und Unterweisung verwendeten Gattungen (lectionibus, actibus scholasticis, praedicationibus, collationibus), sondern er gliedert das schriftliche lateinische Werk anders und dabei verschiebt sich sein Interesse signifikant von der praktisch orientierten Mündlichkeit des Ursprungsgebrauchs zur theoretisch-systematisch-wissenschaftlichen Schriftlichkeit. Er gliedert „vornehmlich in dreifacher Hinsicht, nämlich hinsichtlich gewisser allgemeiner und lehrsatzartiger Thesen, zweitens hinsichtlich neuer kurzer und leicht faßlicher Erklärungen verschiedener Probleme, ferner aber drittens hinsichtlich ungewöhnlicher Auslegungen zahlreicher Aussprüche der Hl. Schrift beider Testamente“.

Eckhart spricht hier von „raris expositiones“ und sagt, er verwende mit Blick auf die Zuhörer besonders solche Erklärungen, „die sie ihrer Erinnerung nach sonst nicht gelesen oder gehört haben, weil Neues und Ungewöhnliches

ja einen angenehmeren Reiz auf den Geist ausübt als Gewohntes, möge dies auch besser und bedeutender sein“. Er orientiert sich somit in didaktischer Absicht am Horizont des Publikums; er tritt nicht mit dem Anspruch des Neuerers auf; er verkündet die „nova et rara“ nicht, weil er damit die Welt der Bibelauslegung neu erfinden will. Ziel seiner Auslegungen sind nicht „nova et rara“ per se: Ziel ist die Auslegung des Gotteswortes; und Eckhart legt dies immer, sagt er, „per rationes naturales philosophorum“ aus. Demgemäß bezieht sich Eckhart hier programmatisch auf die Vernunft, nicht auf die eigene Offenbarung. Und die Nennung der Philosophen verweist nicht nur auf die Fakultät der Universität, sondern auch auf Philosophen vor Eckhart. Der Neuerer stellt sich also auch in eine Traditionslinie. Soweit die Prologe zum lateinischen Werk.

Für die deutschen Predigten (die Traktate wären ein eigenes Feld) ist es schwieriger, programmatische Aussagen zu finden. Eckhart ist sich aber in den Predigten bewusst, dass er Mitglied seines Ordens ist, obwohl er – anders als Tauler – selten darüber spricht; und wenn er es in einer deutschen Predigt einmal tut, dann nur uneigentlich und merkwürdig verschoben: „Der herre sante üz sine knehte. Sant Grêgôrius sprichet, dise knehte sîn der prediger orden.“ Wie man gezeigt hat, werden Eckharts Hörerinnen und Hörer hier – anachronistischer Weise – an die Dominikaner (den Predigerorden) gedacht haben. Eckhart selbst nutzt eine solche Möglichkeit – und das wird ihn von Tauler unterscheiden – freilich nicht um über den eigenen Orden zu sprechen; stattdessen geht er sofort zu einem anderen Thema über (dem der Vernunft): „Noch sprechen wir von einem knehte, von dem ich mê gesprochen hân, daz ist vernünfticheit.“ Eckhart spricht in den deutschen Predigten selten je von seinem Orden, nicht von seinen Ordensaufgaben, seine Hauptthemen (wie die Vernunft) kehren immer wieder; Predigten sind mitunter Thema der Predigten: „wâ mite die liute umbegânt (= umgehen), dâ von redent sie gerne. Die mit antwerken (= Handwerken) umbegânt, die redent gerne von den antwerken; die mit den predigen umbegânt, die redent gerne von den predigen.“

Ich habe diese Äußerung Eckharts vor einiger Zeit wörtlich und ernst genommen und Eckharts Aussagen, die er in seinen Predigten über seine Predigten macht, gesammelt, um so zu untersuchen, wie Eckhart seine deutsche Predigt versteht. Aus diesem umfangreichen Thema sollen hier nur die Ergebnisse präsentiert werden, die im Blick auf das Thema von der Individualisierung interessant sein könnten: Natürlich die berühmte Stelle der Predigt 53: „Swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechene von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge. Ze dem andern mâle, daz man wider îngelbiedet werde in daz einvaltige guot, daz got ist. Ze dem dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die got an die sêle hât geleet, daz der mensche dâ mite kome in ein wunder ze gote. Ze dem vierden mâle von götlicher natûre lûterkeit – waz klârheit an götlicher natûre sî, daz ist unsprechelich. Got ist ein wort, ein ungesprochen wort.“

Eckhart zielt in seiner Predigt zweitens („ze dem andern mâle“) auf „daz einvaltige guot, daz got ist“, drittens auf die „edelkeit der sêle“, viertens auf „götlicher natûre lûterkeit“. Er tut dies immer (swenne [= wann immer] ich predige, sô pflige ich), er tut dies immer in seiner Predigt (swenne ich predige) und er ist als individueller Prediger an dieser, seiner Themenstellung erkennbar

(swenne ich predige). Eckhart zielt aber inhaltlich erstens auf „abegescheidenheit“ und darunter versteht er hier: von sich selbst frei werden. Das Ich, das hier predigt, will frei werden vom Ich. Was man aus solchen Sätzen für Eckharts Predigtverfahren weiter ableiten kann: Seine Predigten zielen immer auf ein Gleiches, sie sind nicht additiv. Der Prediger Eckhart findet sich dezidiert in jeder Predigt. In Predigt 48 sagt Eckhart, als er heute herging, da sann er darüber nach, wie er so verständlich predigen könnte, dass man ihn gut verstünde. Da er dachte er ein Gleichnis; könnte man das recht verstehen, so verstünde man den von ihm gemeinten Sinn und den Grund seines ganzen Anliegens, über den er seit je gepredigt habe.

Die Stelle zeigt den Zusammenfall aller Predigten im „grunt aller meinunge“. Eckhart spricht dabei uneigentlich („ein glüchnisse“). Aber wer dieses eine „glüchnisse“ entschlüsselt, der versteht alles was er je predigte. Wer ihn einmal verstanden hat, hat ihn immer verstanden, denn Prediger und Adressaten haben einen gemeinsamen „grunt“. Oberstes Ziel des Predigers ist es, mithilfe seines Gleichnisses verstanden zu werden. Deshalb denkt er zuvor darüber nach, wie er predigen will. Die Antwort ist die gleiche wie im Johannes-Prolog: „vernünftliche“. Predigt und ihre Wirkung wird rational bedacht und sie zielt auf rationale Kommunikation. In Eckharts Kölner Predigten beispielsweise treffen wir bekanntlich auf einen Prediger, der die Welt der Universität und die Welt des Frauenklosters nicht auseinander hält, sondern bewusst verbindet. Verbindung ist überhaupt ein Schlüsselwort für Eckhart: Verbindung der Predigten, Verbindung der Zuhörerschaft, Verbindung der Inhalte. Eckhart predigt, das unterscheidet ihn von Tauler (und Seuse), in zwei Sprachen. Er verbindet diese beiden Predigtwelten. Er erinnert die Adressaten seiner deutschen Predigt (etwa Nummer 27) an Aussagen aus einer lateinischen. Er greift die frühere Frage auf („dô was ein vräge“). Er greift die frühere Antwort auf („ich sprach“; „ich hân gesprochen“) und er steigert sie jetzt: „Jâ, ich spriche“. Seine Predigten erscheinen so immer als ein Gesamtwerk, seine Aussagen unterliegen dem Gesetz der Steigerung.

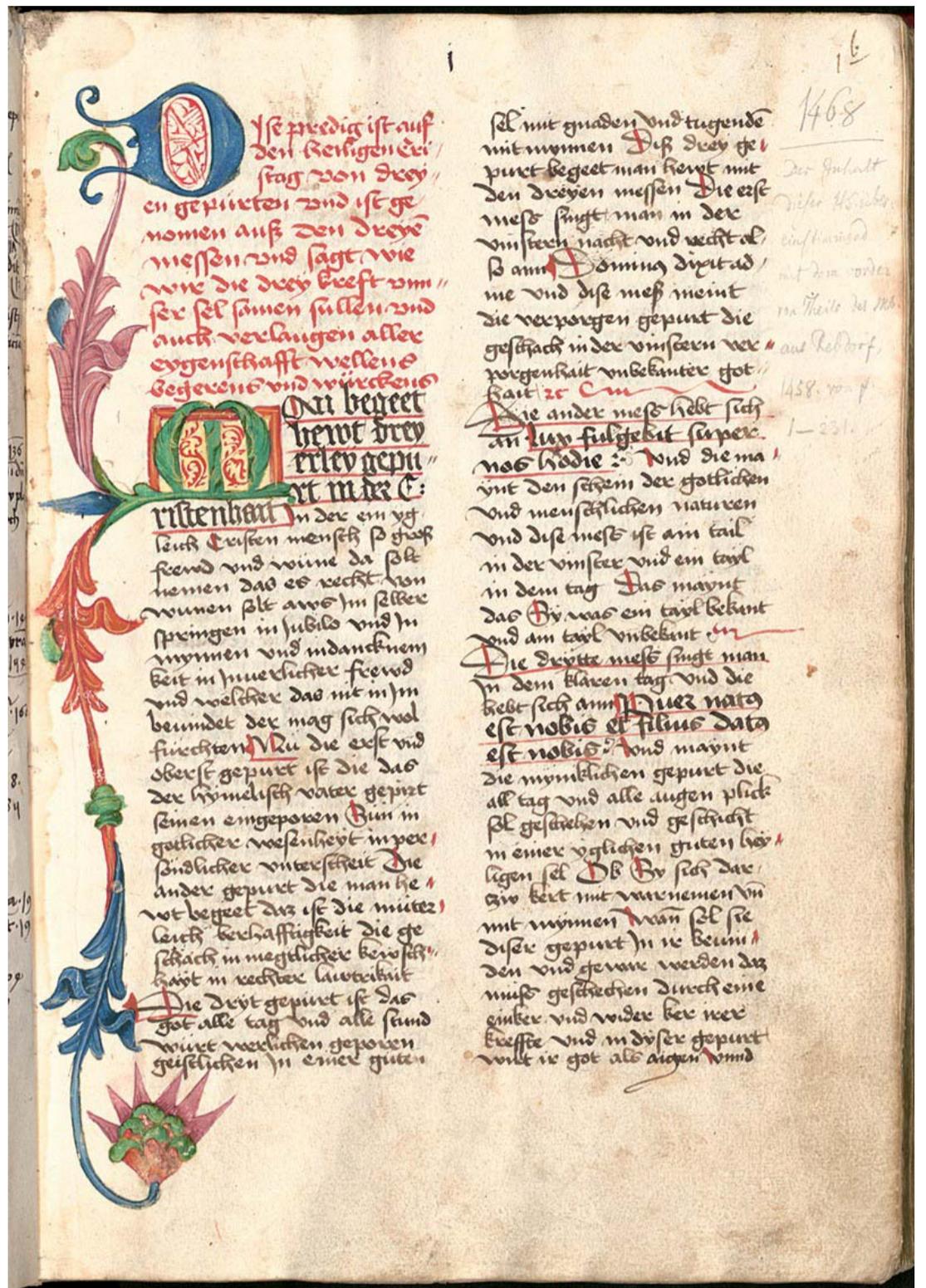
Was sich so aber auch konstituiert, ist ein bemerkenswertes Ich, das alle Einzelaussagen auf diese Weise als Eigen-Aussagen markiert, das Ich eines Predigers, das sich über seine eigene Predigt konstituiert („ich sprach“, „ich hân gesprochen“, „jâ ich spriche“). Der Akt des Sprechens ist der für Eckhart wesensgemäße. Seine Predigten sind dezidiert als *seine* Predigten erkennbar. Und sie sollen es sein, was beispielsweise Predigt 105 zeigen kann. Ein scheinbar selbstbewusster Prediger („ich“ oder gar „ich, meister Eckhart“) wendet sich gegen alle anderen meister, „die nû lebent“. Dabei geht es aber nicht um die Konstituierung eines selbstbewussten Individuums, sondern um die Wahrheit. Wer so spricht, will überzeugen, ist von der Wahrheit durchdrungen. Eckhart sagt dies ja oft (übrigens immer mit Bezug auf die Schrift): „was ich sage ist wahr, denn die Wahrheit spricht es selbst“. Wer von dieser Wahrheit durchdrungen ist, der kann sich gegen alle anderen Autoritäten stellen und der kann ein hohes Risiko eingehen: „Was ich sage, ist wahr, und dafür setze ich meine Seele als Pfand ein.“

Wer freilich von der eigenen Wahrheit so durchdrungen scheint, läuft der nicht Gefahr, das Miteinander aufzugeben, die anderen aus dem Blick zu verlieren? Sich nach der Separation von den anderen Lehrern auch noch vom Publikum zu trennen? So zumindest

hat man die berühmte „Opferstock“-Stelle verstehen wollen:

„Swer dise predige hât verstanden, dem gan ich ir wol. Enwære hie nieman gewesen, ich müeste sie disem stocke geprediget hân. Ez sint etliche arme liute, die kërent wider heim und sprechen: Ich wil sitzen uf ein stat und ezzen min brôt und dienen gote. Ich spriche bî der ewigen wårheit, daz die liute müezen verirret sîn und bliben, wan sie enmügen niemer ervolgen noch erkriegen, daz die ervolget oder erkriegen, die gote nâchvolgent in armuot und in ellendicheit.“

Man hat darin Elitarismus, die Abkehr vom Publikum, Selbstgenügsamkeit des Predigers sehen wollen. Im Blick auf das Thema der Tagung wäre das einer, der sich selbst absolut setzt, der in seiner Individualisierung so weit geht, dass er sich als Prediger vom Publikum abwendet. Das glaube ich nicht. Eckhart sagt ja nicht, dass ihn niemand



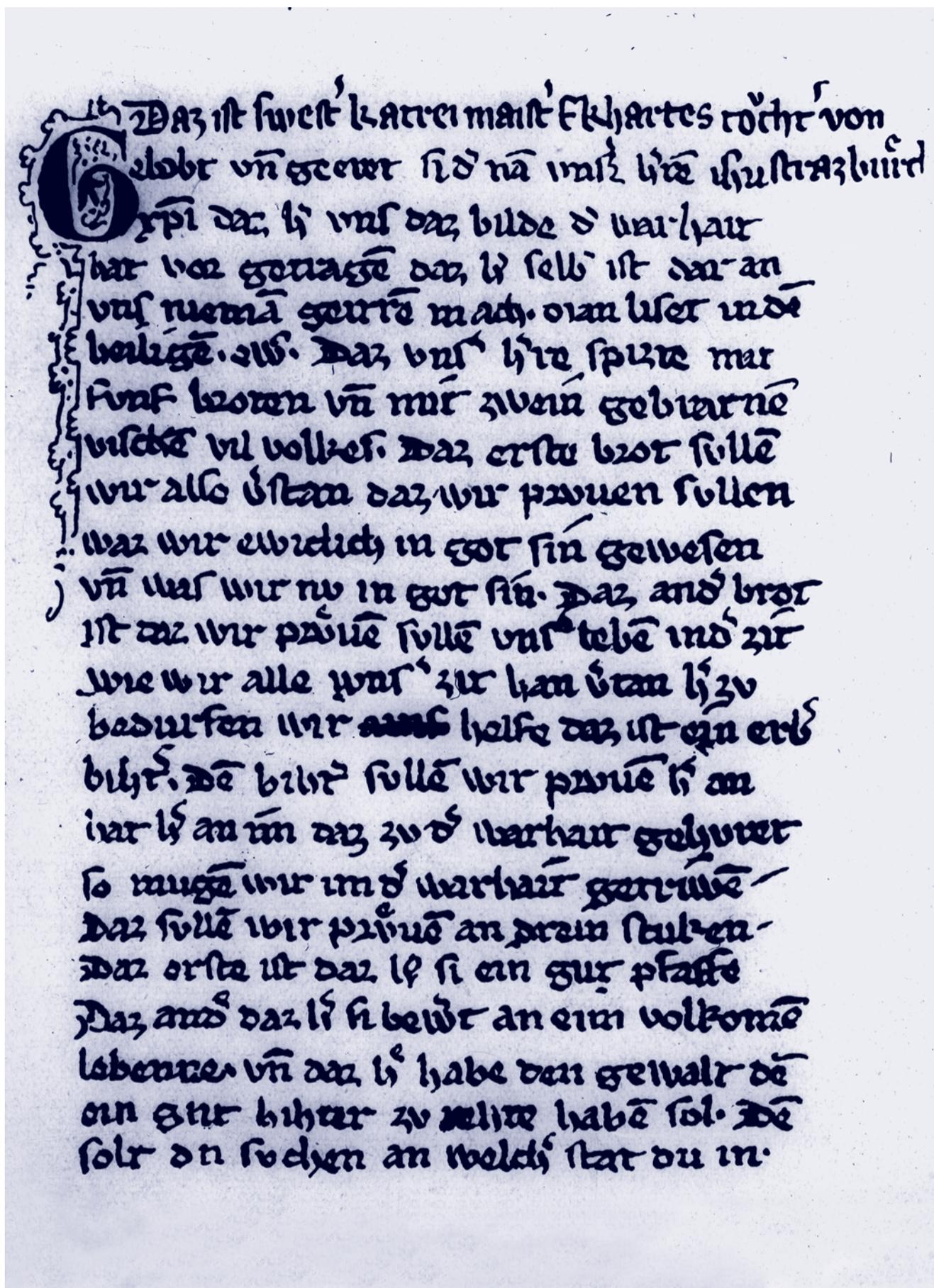
Eine Handschrift der Benediktinischen Laienbrüder aus dem Kloster Tegernsee, die heute in der Bayerischen Staatsbibliothek (Cgm 260) aufbewahrt wird,

beinhaltet die Predigten Johannes Taulers. Das Bild zeigt den Beginn der Sammlung.

versteht oder gar, dass es ihm gleichgültig ist, ob man ihn versteht. Er sagt: Die, die nach seiner Predigt unbewegt heimgehen, solche „verstockten“ Zuhörer sind unzugänglich für die Lehre, die sich den Nachfolgern der Armut erschließt. Die Predigtstelle ist also keine Abkehr vom Publikum, sondern eine Hinwendung. Sie hat appellativen Charakter. Mit Blick auf den Prediger lässt sich der Akzent noch einmal anders setzen: „A preacher is a preacher is a preacher“. Predigt ist existentiell für den Prediger, ist – anders als das Zitat von den Handwerkern nahelegt – nicht nur Beruf, sondern Berufung. Der Prediger Eckhart verkündet die von ihm erkannte Wahrheit (und muss dies tun), ohne die mögliche Reaktion des Publikums zu seinem einzigen Kriterium zu machen. Der Prediger predigt, weil er Prediger ist. Predigen ist wesentlich. Fasst man Eckharts Äußerungen in seinen Predigten zusammen, ergeben sich

vom Werkverständnis aus durchaus Widersprüche im Blick auf das Thema der „Individualisierung“.

Eckhart plant systematisch und verbindet Einzelwerke. Sein Denken kommt vom Gesamten. Er will dem Publikum dieses Ganze vermitteln. Eckhart kommt aus zwei Welten. Aber er verbindet die Welten seiner unterschiedlichen Adressaten. Er selbst gehört beiden Welten an. Sein Zuhause ist die Brücke. Eckhart separiert sich nicht in der „innicheit“, sondern kommuniziert, „vernünftliche“, überrascht seine Adressaten freilich mit „nova et rara“. Eckhart hebt (in der „abegescheidenheit“) das eigene Ich als Ich auf, – aber er legitimiert es als Prediger (wo „seine“ Wahrheit betroffen ist). Eckhart schreibt und predigt auch für andere und manchmal auch didaktisch auf die Zuhörerschaft blickend, primär aber für die Wahrheit und weil Predigen das Wesen des Predigers ist.



Dieser Text stammt aus einem Traktat Meister Eckharts. Das Original findet sich auch in der Münchner Staatsbibliothek.

II. Tauler

Johannes Tauler (zitiert nach der Ausgabe Vettters = V) nennt Eckhart einmal namentlich und stellt ihn dabei in die Reihe der großen Gelehrten seines Ordens: „Von disem inwendigen adel, der in dem grunde lit verborgen, hant vil meister gesprochen beide alte unde núwe: bischof Albrecht, meister Dietrich, meister Eghart“ (V 64). Man liest dies gerne als Zeichen der Verehrung Eckharts durch Tauler. Man sollte dabei aber nicht übersehen, dass Taulers integrative Haltung Grenzen hat. Er ist

grundsätzlich skeptisch gegenüber „Meistern“. Dabei tritt er nicht – wie Eckhart – mit einer eigenen Argumentation „gegen alle meister, die nú lebent“ an, also gegen andere zeitgenössischen Autoritäten als Autorität aus eigenem Recht. Tauler wendet sich vielmehr als Nicht-Autorität gegen Autoritäten, durchaus auch gegen Meister Eckhart: „Und enfrage nüt nach hohen künsten, denne gang [gehe] in dinen eigenen grunt unde ler dich selber kennen, und nüt enfrage von der verborgenheit Gotz, von dem usflusse und in-flusse und von dem ihte [Etwas] in dem

nihte und von dem funcken der selen“ (V 16). Nicht die Theoreme Eckharts führen laut Tauler zur Wahrheit, sondern die Selbsterkenntnis und der eigene Grund. Dort aber wartet der Glaube der Kirche: „„Üch enist“, sprach Cristus, „nüt zΓ wissende von der heimlikeit Gottes“. Wir süllent halten einen einvaltigen waren gantzen glouben an einen Got in drivaltikeit der personen“ (V 16). Tauler zielt auf die Verteidigung des reinen, wahren Glaubens gegen die Spitzfindigkeiten der Meister. Wo Eckhart, selbst Meister von Paris, zwischen Hoher Schule und städtischer Zuhörer-

schaft in Köln vermittelt, sieht Tauler die Grenzen der Meister.

Der Gelehrte Eckhart wendet sich gegen andere Gelehrte und votiert – nicht nur im *Liber Benedictus* – vehement dafür, die Ungelehrten zu lehren, der Prediger Tauler sucht eher die Seite der Ungelehrten gegen die Gelehrten und vertraut dem einfachen Glauben mehr als der subtilen Gelehrsamkeit. Besser also man predigt nicht in der Weise- und Zeitlosigkeit Eckharts, sondern mit Weisen und mit Wegen: Konkret, verständlich und mit Anweisungen. Das ist Taulers Weg. Der lässt sich in seinen deutschen Predigten, in denen systematische Reflexionen zum Werkcharakter fehlen, immer wieder finden, wenn man wie bei Eckhart, der Spur des Wortes Predigt folgt.

In der Vettterschen Edition der Taulerpredigten kommt dieses Wort sehr viel häufiger vor als in der Quintschen Eckhart-Ausgabe. Das liegt aber nur daran, dass den allermeisten Tauler-Predigten kurze Einleitungen vorangestellt sind. Im Vergleich mit Eckhart tritt hier ein anderer Aspekt der Predigten Taulers hervor: Die Lehre, die Warnung, die Unterscheidung von „wahren“ und „falschen“ Wegen. Was zu wissen nötig ist, entscheidet der Prediger. Anstelle von Eckharts umfassendem Anspruch, die Ungelehrten zu lehren, steht hier die Auswahl dessen, was der Adressat wissen muss, durch den Prediger. Will man von religiöser Individualisierung sprechen, dann wird dieser von Tauler Grenzen gezogen. Sie verlaufen zwischen wahren und falschen Gottesfreunden und definieren den wahren Glauben. Nicht das Individuum steht im Zentrum, sondern die Gruppe; eine Gruppe, deren Mitglieder auf der richtigen Seite stehen und die den Normen der Gruppe folgen. Dabei ist Tauler in einem anderen Ordnungspunkt der Predigt weit weniger systematisch als Eckhart. Für die Predigten Eckharts war festgestellt worden, dass es sich um ein vom Prediger vielfach verbundenes Gesamtwerk handelt. Eckhart spricht (und denkt) in größeren Zusammenhängen. Tauler spricht – wenn er sich denn in einer Predigt auf eine andere bezieht – fast immer von „gestern“. Stellen, in denen der Prediger Tauler eine größere Zeitspanne überschaut, sind sehr selten; sein Predigtkonzept ist vom Augenblick bestimmt: „Denne blicket Got so dicke blicklichen in den grunt das alles liden wirt dem menschen ze klein. Und in dem blicklichen in komende Gottes in den grunt so kumet dem menschen in einem blike in was er tun sol oder do er für bitten sol, oder er lichte bredien sol“ (V 54). Aus dieser Äußerung Taulers über seine Predigt folgt zweierlei:

1. Das Verhältnis zwischen Subjekt, Text und Objekt ist in Taulers Verständnis ein anderes als bei Eckhart. Eckhart als Prediger ist Subjekt seines Textes und im vollen Sinne Autor (er bedenkt den Text seiner Predigt). Das Subjekt der Tauler-Predigt ist Gott. Gott offenbart sich, indem er in den Menschen blickt; dem Prediger wird eingegeben, was er predigen soll.

2. Was der Forschung früher im Blick auf Taulers Predigtweise als „improvisierte Rede“, „zufällig und durch den Augenblick bedingt“ erschien, hat seinen Grund aber weniger im „Stegreifcharakter der Predigten“, sondern in der Art, wie Tauler Predigtvorbereitung versteht und erlebt: als plötzliche, blitzhafte Eingebung des Augenblicks. Der Unterschied ist evident: Eckhart *bedenkt* mit „innicheit“, bei Tauler „blicket Got blicklichen in den grunt“ und der Prediger erkennt in einem „blike“, was er predigen wird. Im Blick auf das Thema von der religiösen Individualisierung aber erscheint vor allem eines bemerkenswert: Eckhart ist das autonome

Foto: ak-images

Subjekt seines Textes; Tauler wird im Blick offenbar, was er sagen wird; er inszeniert sich als Medium. Zum Charakter des Mediums gehören die Bescheidenheit und die Frage nach dem eigenen Selbstwert. Tauler stellt sie sich: „In manigem jore engetorst ich nie gedenken das ich unsers vatters S. Dominicus sun were, und mich einen bredier geachten, wan ich es mich unwirdig bekenne“ (V 56). Tauler ist im Zweifel, ob er der Zugehörigkeit zum Orden des Heiligen Dominikus würdig sei. Man könnte im Vergleich mit Eckhart daraus ableiten: ein gefestigtes, sicheres, in sich ruhendes, aus sich heraus legitimes Individuum („ich, Meister Eckhart“) und ein zweifelndes, unsicher fragendes („Ich, Johannes Tauler, würdiger Sohn des Heiligen Dominikus, zu Recht Mitglied des Predigerordens?“).

Mit der blutigen Selbst- Inscriptio findet Seuse die vielleicht dramatischste Be- schreibung eines Einheits- aktes, die sich für einen schreibenden Mystiker den- ken lässt.

Auf der anderen Seite inhärent ist der Stelle die Betonung der hohen Würde des Ordensgründers wie des Ordens, und der Stolz, dazugehören. Tauler ist „bredier“ und das heißt jetzt – anders als bei Eckhart – nicht primär: der, der predigt, sondern der, der zum Predigerorden gehört. Tauler wendet sich an dominikanische Mitschwester und vermittelt ihnen in seiner Predigt den Stolz auf den eigenen Orden: „Aber entrüwen, kint, der heilig orden do wir inne sin, ir mit mir und ich mit ùch, das ist ein gar hoch würdig ding“ (V 57). Nicht das losgelöste Individuum ist Taulers Ziel, sondern die Gemeinschaft („ir mit mir und ich mit ùch“). Tauler und seine Adressatinnen finden sich in der Gemeinschaft des Ordens aufgehoben. Ein gewisser Stolz auf die eigene Ordenszugehörigkeit, Bescheidenheit, Gelassenheit und die rechte Definition des ordensspezifischen Weges in der Predigt gehen dabei eine enge Verbindung ein: „Ich han enphangen von Gotz gnaden minen orden und von der heiligen kilchen, und dise kappe und dise kleider und min priesterschaft und ein lerer ze sinde und bichte ze hoerende. Kem es nu also, das mir dis der babest nemen wolte und die heilige kilche, von der ich es han, ich solte es in alles lossen mit einander und ensolte nüt fragen war umbe si mir es nemen [...] und ich ensolte nümme in minem kloster bi den bruoderen sin, so gieng ich dar us, noch nümme priester sin noch bichte ze hoeren noch bredien, alles in Gotz namen, so si nit me, wan si hant es mir gegeben und mügent mirs och nehmen“ (V 55).

Der Gedanke der Berufung zur Predigt, der bei Eckhart implizit in der Opferstockpredigt zu greifen ist, wird hier prononciert ins Wort gebracht. Dem Selbstbewusstsein Eckharts („dem widerspreche ich, gegen alle Meister, die nun leben“) entspricht bei Tauler ein Bewusstsein des Amtes, zu dem er aus Gnade Gottes, aber von der Kirche berufen wurde. Zentrum des Amtes ist die Unterordnung des Einzelnen im Gehorsam. Dieses Amt hat äußere Zeichen („kappen“, „kleider“) und Funktionen („priesterschaft“, „lerer“, „bichte“). Es hat seinen Rückhalt in der Gemeinschaft („im kloster bi den bruoderen“). Definiert wird es aus den Aufgaben heraus („priesterschaft“, „lerer“, „bichte“, „bredien“). Um zu zeigen, dass er alles lassen würde, nennt er das, was ihm das

Wichtigste ist: sein Predigeramt. Signifikant ist, wie das Individuum Tauler hier sichtbar wird: In der Selbstaufgabe und im Exempel für alle. Denn Tauler eröffnet die eben zitierte Passage der Predigt 55 so: „Nu verstent: was ich spriche von mir, do mit meine ich alle menschen“ (V 55).

Zusammengefasst: Die deutsche Predigt Taulers entsteht im „blic gottes“. Der Prediger ist mehr Objekt als Subjekt der Predigt. Diese zielt nach außen, auf das Gegenüber. Das Individuum ist in der Gruppe aufgehoben. Das Ich zweifelt eher an der eigenen Würde, als dass es sich absolut setzen würde. Halt geben der Ordensgehorsam und die Funktion im Namen des Ordens und der Kirche. Vermittelt werden soll der rechte Glaube, nicht die Welt der Gelehrsamkeit. Der Prediger ist Beispiel für andere. Das Allgemeine im Besonderen, das eigene Verhalten als Vorbild, das eigene Leben als Exempel für den Adressatenkreis – das hat Eckhart so nicht ins Wort gebracht. Tauler bringt es ins Wort. Heinrich Seuse bringt es nicht nur ins Wort, er bringt es in die neue Gattung: die sogenannte *Vita*.

III. Seuse

Die bekannteste Stelle aus Seuses Werken überhaupt ist wohl die, als der Diener sich den Namen Jesu in die Brust eingräbt (*Vita*, Kap. IV). Mit der blutigen Selbst-Inscriptio findet Seuse die vielleicht dramatischste Beschreibung eines Einheitsaktes, die sich für einen schreibenden Mystiker denken lässt. Der Mensch ist Gottes Pergament. Aber wer führt den Griffel? Der Diener ist Schreibender und Beschriebener zugleich, als Schreibender aber doch auch nur der Griffelhalter Gottes. Gott und Mensch werden eins im Schreibprozess, sie bleiben eins im Schriftzug „Jesus“ auf Seuses Herz, der mit jedem Atemzug des Menschen lebt, und sie bewahren diese Einheit im schriftlichen Bericht über diesen Akt, der andere – und das ist entscheidend – daran teilhaben lässt. Wer sich den Namen Gottes dertart in die Brust gräbt, wird Gottes Eigentum, er überschreitet das individuelle Menschsein zu Gott hin in die Einheit des Herrn, die nur Gott und ihn etwas angeht; und doch muss er dieses Zeichen anderen, hier der geistlichen Tochter, zeigen und diese so daran teilhaben lassen. Die Wirkung noch weiter nach außen liegt dann in den Händen dieser „tohter“ [Elsbeth Stigel], die Tüchlein mit dem IHS-Signum bestickt, sie den Diener auf seine bloße Brust legen lässt und dadurch – wieder durch das Medium der Schrift – den Einheitsprozess quasi vervielfältigt (Kap. XLV).

Die Szenen zeigen, dass man Seuse, der sehr genau und sehr bewusst Texte komponiert, nicht vorschnell als „Blutmystiker“ oder Leidensmystiker abtun oder gar ins Pathologische drängen kann und darf. Diese Texte sind Erzählungen und sie wollen etwas beschreiben; sie vermitteln Lehren von der möglichen Einheit mit Gott. Das individuelle Gnadenereignis wird im Musterlebender *Vita* (die eben keine „Autobiographie“ ist) beispielhaft für andere. Die Szenen zeigen dabei doch zugleich Seuses Entfernung von Tauler und mehr noch von Eckhart. Dabei steht Seuse aber in mancher Hinsicht Eckhart näher als Tauler. Seuse nimmt Bezug auf Meister Eckhart und schreibt das *Buch der Wahrheit* seines *Exemplars* auch zu Eckharts Verteidigung; dabei macht Seuse freilich dieselbe Beobachtung wie Tauler: Eckharts Texte provozieren Missverständnisse; sie müssen zurecht gerückt werden. Das *Exemplar* Seuses versammelt (als Endredaktion) bekanntlich vier zuvor einzeln entstande-

ne Büchlein („bϕchli“) und zeigt damit die Sorge um sein Werk und den verbindlichen Text. Ich will aber nicht auf die weiteren Teile des *Exemplars* und seines Prologs eingehen, denn in einem anderen Prolog, dem des lateinischen *Horologium* (zitiert nach der deutschen Übersetzung durch S. Fenten), den man insgesamt eher zu wenig würdigt, wird die Entstehung dieses Buches am präzisesten geschildert. Dabei ergeben sich mehrfach Einblicke in die Bedeutung, die Seuse der eigenen Person und dem Individuum zuschreibt: „Es muß auch erwähnt werden, daß das Original dieses Werkes nur zu bestimmten Zeiten und in Gegenwart großer Gnade geschrieben worden ist. Denn der besagte Jünger, dem Namen und der Person nach in diesem Werke nicht bekannt, schien dabei nicht ein von sich aus Handelnder oder Diktierender zu sein, sondern einer, der Göttliches erleidet“.

Der Schreibende ist dabei nicht der freie, autonome Autor, sondern ein Gott Erleidender. Das geht bei Seuse noch weiter als Taulers blitzhafte Offenbarung. Der Verfasser des *Horologium*, der mit Namen und Person nicht genannt, und als „ignotus“ anonymisiert und damit scheinbar ausgelöscht wird, ist Griffel Gottes, dem Zeit und Stunde und Inhalt seiner Texte offenbart werden. Für die erste Niederschrift gibt es jeweils nur einen richtigen Zeitpunkt, der innerlich enthüllt, der offenbart wird. Will der ‚Diener‘ außerhalb dieser Zeit von sich aus, aus sich selbst heraus schreiben, diktieren oder will er gar Fremdes kompilieren, so führt dies zu geradezu läppischen Ergebnissen, die in ihrer Disparatheit auseinanderfallen. „Wenn er aber außerhalb dieser Zeit gleichsam von sich aus etwas diktieren oder aus anderen Schriften zusammensuchen und gar daraus Auszüge machen und zum Vorhergesagten hinzufügen wollte, kam es so läppisch und unpassend heraus, wie wenn einer sich bemühte, gegensätzliche Geschmäcker oder Farben zu mischen“.

Das heißt: Bei der ersten Niederschrift scheitert Seuse mit jedem denkbaren menschlichen Verfahren (von sich aus zu schreiben oder zu diktieren; aus anderen Schriften zu kompilieren; zu exzerpieren).

Denn durch alle diese menschlichen Eingriffe des Autors geht der Eigencharakter des Offenbarters verloren. Die Subjekt-Objekt-Relation des Textes ist ähnlich wie bei Tauler. Der Text ist nicht Produkt des Autors; der Autor ist nicht Subjekt des Textes. Das Individuum spricht nicht aus sich selbst heraus, sondern aus Gott. Aber dieses Verhältnis zu Gott ist ein gnadenhaft besonderes. So bei der Empfängnis des Textes. Aber die erste Niederschrift zieht eine Überprüfung nach sich und jetzt tritt das schreibende Subjekt kritisch hervor: „Wenn er das, was ihm eingegeben worden war, am Tisch abgefaßt hatte und wieder zu sich gekommen war, prüfte er es sorgfältig, damit nichts darin sei, das sich von den Sprüchen der heiligen Väter unterschied. Doch das, was ihm durch geistliche Erleuchtung vermittelt der Göttlichen Weisheit eingefloßt worden war, wurde durch die Autorität der Heiligen Schrift, die von Gott den Heiligen eingegeben worden war, gestützt, da dasselbe dort entweder dem Sinn nach oder auch den Worten und dem Sinn nach zu finden war oder doch sicherlich diesem ähnliches.“

Erstmals geschrieben wird in einer Form der Entrückung. Wenn der Schreibende aber wieder zu sich selbst gefunden hat, kann das Geschriebene nicht ungeprüft bleiben. Selbst das Offenbarthe, durch die göttliche Weisheit eingefloßt muss anhand der bewährten Schriften überprüft werden. Schreiben ist kein einfacher momenthafter Ent-

rückungsakt, es ist ein langwieriger Prozess, der sich vorankündigt, der sich momenthaft manifestiert und der in einem Nachbereitungsvorgang überprüft, approbiert und verifiziert werden will. Das *Horologium* entsteht in einem Arbeitsprozess ebenso sehr wie in einem einheitsstiftenden Gnadenmoment. In diesem Arbeitsprozess der Einheit mit Gott im Schreiben geht nun interessanterweise die Einheit des Autors oder die Einheitlichkeit der Sprechinstanz verloren, beziehungsweise war nie Ziel. Seuse zielt auf die Überwindung des Autors als Person; der Held seiner *Vita*, die man als Autobiographie bezeichnet hat und die doch ein Musterleben ist, heißt nicht Ich, sondern der Diener, der des *Horologium*, ist ein Jünger, der Autor „ignotus“. Je stärker also die eigene unmittelbare Erfahrung und die individuelle Begnadung, desto stärker auch der Drang (nein: die Notwendigkeit), eben jenes Individuum zu negieren. Im Allgemeingültigen des Textes verliert das Individuelle seine Besonderheit (und doch bewahrt der Text gerade diese Besonderheit). Der Autor Heinrich Seuse tritt aus sich heraus und wird als Exempel für andere im Text zum Text.

Eckhart, Tauler und Seuse bieten – strikt nur vom eigenen Verständnis ihrer Werke her gesehen, das sie selbst zum Ausdruck bringen – ein breites und unterschiedliches Spektrum der Individualisierung. Alle drei verstehen ihre Werke dezidiert als Gesamtwerk und als ihre Werke. Eckharts Texte sind getragen von einem selbstbewussten Pariser „magister“, Taulers Text ist im Orden zu Hause und Seuse, der das Ich als erster ins Zentrum seines Textes stellt, hebt es dabei gleichzeitig auf. Alle drei bleiben ethisch gebunden; keiner setzt das Individuelle absolut. Keiner separiert es. Alle drei Wege führen zum Selbst und zugleich weit darüber hinaus. Sie tun dies auf sehr individuelle Weise. □

BR α pha lógos

Programmorschau

Ausgewählte Veranstaltungen der Katholischen Akademie sind in BR-alpha, dem Bildungskanal des Bayerischen Fernsehens zu sehen. Die journalistisch aufbereiteten 45-minütigen Beiträge werden vierzehntägig in der Reihe „alpha-Lógos“ am Sonntagabend, jeweils von 19.30 bis 20.15, gesendet. Sie bieten Originalauszüge aus den Vorträgen und Diskussionen, Interviews mit den Referenten sowie vertiefende Informationen.

Die Sendungen der Reihe werden vierzehntägig sonntags, jeweils um ca. 0.50 Uhr, wiederholt. Gezeigt wird immer der Beitrag, der in der Vorwoche um 19.30 Uhr zu sehen war.

Die voraussichtlichen Themen der kommenden Sendungen:

- 2. Dezember 2012
Prädiktive Medizin
- 16. Dezember 2012
Orden im Wandel
- 27. Januar 2013
Vaticanium II

Noch ein Hinweis

Die Sendungen der „alpha-Lógos-Reihe“ sind jeweils ein Jahr lang auch auf der Homepage von BR-alpha abzurufen und können damit jederzeit auf dem heimischen Computer gesehen werden.

Die Internetadresse lautet:

<http://www.br.de/fernsehen/br-alpha/sendungen/logos/logos104.html>

Das gelassene Ich. Konzepte von Individualität bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse – Eine Annäherung

Christine Büchner

1. Einleitung

Gibt man in einer Internet-Suchmaschine die Stichworte „Philosophie“ und „Individualisierung“ ein, stößt man zuerst auf die Einträge der Autofirma Porsche. Porsche stehe für Individualität, erklärt die Firma. (Der entsprechende Werbeslogan lautet: „Bei uns wird Ihr Wunsch Realität.“) Die Werbung spiegelt ein postmodernes Konzept von Individualität: Ich hebe mich von der Masse ab, indem ich ein Auto kaufe, das es in dieser Ausführung nur für mich gibt. Durch dieses Auto werde zugleich ich selbst wertvoller. Etwas, das ich besitze, wird Ausdruck meiner selbst; es macht mich sogar, könnte ich meinen, erst richtig zu mir selbst.

Individualität zu leben im Sinne der Aufklärung meinte dagegen: Selbstbestimmt zu sein, nicht fremdbestimmt durch Stand, Regierung, Religion, Geschlecht, sondern frei, mein Leben in die Hand zu nehmen. Doch dieser erweiterte Spielraum zur Selbstbestimmung setzt erneut unter Druck, den Druck der Verantwortung und der Möglichkeit zu versagen. Daher nehmen Menschen heute das Angebot der Werbung für ein einzigartiges Lebensgefühl, dessen Gelingen nicht vom Subjekt selbst und seinem Tun abhängt, sondern davon, was wir konsumieren, gerne an. Damit machen wir uns erneut abhängig von Äußerem. Wir stimmen dieser erneuten Fremdbestimmung zu, empfinden sie also gar nicht als Fremdbestimmung, sondern als die Möglichkeit, durch das Konsumgut gerade das, was uns selbst ausmacht (beziehungsweise das, von dem wir wollen, dass es uns ausmacht), zum Ausdruck zu bringen. Das Ich ist in diesem Konzept eher etwas, das seine Wesensqualitäten von außen her empfängt. Sie sind ihm nicht intrinsisch (wie noch im Denken der Aufklärung der Fall). Wir können also, was die Gegenwart betrifft, von einem tendenziell postmodern-extrinsischen Individualitätskonzept sprechen.

Der Zeit der Voraufklärung sind beide Individualisierungskonzepte, sowohl das aufklärerisch-intrinsische, als auch das postmodern-extrinsische fremd. Dennoch spielt das Ich eine zentrale Rolle im Denken der Dominikanertheologen Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse. Sie konzeptualisieren das Individuum als Selbstbestimmung zum Sich-Bestimmen-Lassen – aber: als Sich-Bestimmen-Lassen nicht durch irgendwelche äußere Faktoren, sondern durch Gott allein. Insofern können wir sehr zutreffend von „religiöser“ Individualisierung in der Mystik sprechen.

Religiöse Individualisierung erhält ihren Impetus weder vom eigenen Willen her, der erscheint, indem er sich auf etwas außerhalb des Selbst richtet, noch von etwas anderem her, das von außen auf es zukommt. Beide Bewegungen, das Sich-nach-Außen-Richten des Eigenwillens wie auch das Betroffenwerden des Inneren von äußeren Zufällen, werden als akzidentell erkannt und da-



PD Dr. Christine Büchner, Dozentin für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Tübingen

her als individualitätsbildende Faktoren abgelehnt.

Im Prozess der religiösen Individualisierung findet der Einzelne vielmehr in den folgenden Erfahrungen/Erkenntnissen zu sich selbst:

1. Ich erkenne, dass ich, insofern ich ich bin, nicht an die Verhältnisse und Bedingungen gebunden bin, mit denen ich zu tun habe und daher innerlich frei bin.

2. Ich erfahre, dass in dieser Freiheit ein besonderer Wert liegt, der aber nicht von mir selbst kommt. Anders gesagt: Ich kann dafür nichts. Die im Ich erfahrene Freiheit ist nicht von mir selbst gemacht, sie bleibt für mich uneinholbar.

Dagegen fehlt der religiösen Bewusstwerdung des eigenen Ich in der Mystik ein Aspekt, der normalerweise als konstitutiv für Individualität gilt: Nämlich der Aspekt der Abgrenzung meines Selbst gegen andere. Denn wenn ich, wie Eckhart es denkt, den Wert meiner selbst in mir quasi auffinde, sobald ich meine Freiheit von den Dingen und vom Eigenwillen realisiert habe, wenn ich diesen Wert gar nicht selbst herstellen muss, dann entfällt auch die Notwendigkeit, diesen Wert gegen andere zu verteidigen und durchzusetzen.

Den späteren Ich-Konzeptionen seit Descartes geht es um das Gewährwerden eines stabilen Ich innerhalb einer wankenden Welt, auf das ich mich auch noch verlassen kann, wenn ich mich auf nichts sonst mehr verlassen kann. Den Mystikern geht es um das Gewährwerden, dass mein Ich absolut verlässlich gehalten ist – durch Gott.

2. Individualität bei Meister Eckhart: Der Seelengrund oder von der Exklusivität zur Inklusivität des Selbst

Als Geschöpf hat der Mensch nach Eckhart ein *duplex esse*, ein doppeltes

Sein also oder zwei Seinsseiten: Die eine, äußere Seite ist durch *hoc et hoc* (dies und das) gekennzeichnet und daher fremdbestimmt von allerlei Zufällen. Die andere, innere Seite ist vom *hoc et hoc* unabhängig und daher selbstbestimmt. Daraus resultiert eine prinzipielle Ambivalenz des Menschen als Geschöpf. Diese Ambivalenz reicht auch in die Individualität hinein. Auf diesem Hintergrund ist Eckharts zentrale Aussage zu verstehen: Nimm dein Selbst wahr, und wo du dich findest, da lass dich! Die Aktivität des Lassens bezeichnet den Übergang von der ersten zur zweiten Seite des Selbst, holt die zweite Seite empor und lässt sie sichtbar werden. Warum?

Wenn der Mensch von sich selbst positiv-affirmativ als Ich spricht, setzt er sich in einen Gegensatz zu allem anderen, eben dem Nicht-Ich. Dieses Ich ist also exklusiv. Ich-Sagen heißt stets Nicht-Du- beziehungsweise Nicht-das-Andere-Sagen. Das Ich versteht sich in einer Konkurrenz zu anderen, gegen die er sein Ich behauptet. Aber: Setzt nicht der, der mit anderen konkurriert, voraus, ein anderer könne ihn verdrängen und seine Stelle genauso gut einnehmen? Dann wäre gerade das exklusiv-konkurrenente Ich austauschbar und verhandelbar. Eckhart scheint so etwas anzudeuten, wenn er von Gott sagt, er verzichte, wenn er spreche, auf das ego, das heißt: Gott verzichtet auf abgrenzendes Ich-Sagen. Er befindet sich nicht in Konkurrenz zu uns; er hat es darum nicht nötig. Sein Ich steht nicht infrage, weil es nicht exklusiv, sondern inklusiv ist. Es behält nichts für sich vor. Gerade darum kann Gott in eigentlichem Sinne Ich sagen. Anders als wir. „Ego“, das Wort ‚Ich‘, ist niemandem eigen als Gott allein in seiner Einheit.“ Wir gleiten, wenn wir Ich sagen, stets bereits ins Nicht-Ich und damit in die Verhandbarkeit und Austauschbarkeit ab.

In dem Moment, in dem einer die gewohnten Strategien zur Selbstbestätigung, das, was Eckhart als „Eigenwillen“ bezeichnet, bleiben ließe, dürfte er erfahren, dass er (als er selbst) dennoch nicht aufhört zu sein und ein Ich zu sein. Nur als unverwechselbares Subjekt, durch niemanden anderen ersetzbar, können wir uns dazu entschließen, dieses insoweit zu lassen, als es uns am Empfang der Weite des eigenen Ich durch Gott hindert und damit an dem Inkludieren-Können des anderen. Daher führt Eckhart weiter aus: Die Worte *ego* und *vos*, Ich und Ihr, gehören zusammen. Das *ego* in dem Sinne, in dem Gott es spricht, ist ohne das *vos* nicht denkbar. Auf diesem Hintergrund werden auch Stellen, die scheinbar von einer Auflösung der Ich-Identität in Gott sprechen besser verständlich. Kein Konrad und kein Heinrich, so lautet eine dieser Stellen, befänden sich mehr in der Einheit Gottes. Wer frei ist von allem Zwang zur Selbstbehauptung, für den passen möglicherweise auch die alten Namen nicht mehr.

In der Predigt 22 benutzt Eckhart die Metapher des Niedersetzens, um dazu einzuladen, die Bewegung des Selbst-Lassens zu vollziehen. Gott, so Eckhart, stehe nicht auf einem Berg und rufe dem Menschen zu, er solle zu ihm hinaufsteigen (denn so verstünde man auch Gott wiederum exklusiv, als müsse er an der unerreichbaren Höhe der eigenen Position festhalten). Vielmehr sage Gott zu uns: Setz dich nieder! Gott selbst begeben sich auf die Ebene eines jeden, sobald dieser bereit ist. Das Hinaufwollen hingegen ist der Logik menschlicher Konkurrenz geschuldet. Jemand, der sich niedersetzt, der lernt, an Gottes Seite von Gott her und wie er zu sehen. Der sich Niedersetzende stellt sich bewusst in Gott hinein, weil er sich selbst gut genug kennt und um die Problema-

tik seiner eigenen individuellen Zielvorstellungen weiß.

Die Metapher des Sich-Setzens evokiert zugleich die zentrale Metapher Eckharts, die des Grundes. In den Grund zu kommen bedeutet, einen Halt zu finden, auf den man sich verlassen kann und auf den hin man sich getrost loslassen kann. Und dieser Grund ist, wie Eckhart sagt, zugleich grundlos, das heißt, er kann Halt geben und zugleich befreien. Grund ist Metapher sowohl für die Mitte eines Menschen, als auch für die Mitte Gottes. Das ist möglich, weil jede Identitätskonkurrenz dort überholt ist, wo der eigene Grund zugleich Grund des anderen ist. Die Folge ist Selbstlosigkeit – in ontologischer wie ethischer Bedeutung. Erst wer sein Selbst, insofern es exkludiert, los geworden wäre, so Eckhart, der könnte auch wirklich selbstlos sein; dem wäre die Perspektive des Mannes jenseits des Meeres genauso nah wie die eigene und die des Freundes. Wer sich zur universalen Wirklichkeit Gottes entschließt, für den ist der Andere nicht mehr einfach der Andere. Uns dazu entschließen, das können wir nur als wir selbst – unvertretbar.

Diese Unvertretbarkeit mag der Grund sein, warum Eckhart sich auf eine paradigmatische Christologie und Soteriologie beschränkt, in der traditionelle Motive wie die stellvertretende Schuldübernahme keine Rolle spielen beziehungsweise implizit neu interpretiert werden. Jesus Christus ist dadurch er selbst, dass er ganz offen für Gott und damit auch für die Menschen ist – ihm gelingt, woran wir scheitern: Unsere Perspektive in die eigene zu integrieren. In ihm kommt daher Gott ganz zu uns und in jedem Menschen, je mehr oder weniger dieser/diese sich auf Gott hin loslässt und andere in sich einlässt. Die Realisierung seines innersten Gottesbezugs öffnete Jesus so sehr, dass er das isolierende Prinzip der Individuation überwand. Deswegen können wir uns in Christus einbilden – auf unsere je eigene Weise. Jeder hat seine eigene Weise, so Eckhart immer wieder und kann sie nur in sich selbst aufspüren.

Wir können festhalten: Eckhart rückt die Ambivalenz des Subjekts und damit zugleich sein Potential zur Entgrenzung auf und aus Gott in den Blick. Dieses Potential kommt ihm als Wirklichkeit freimachend entgegen, wenn es sich lässt. Im Sich-Lassen liegt der ganze Sinn der individuellen Geschichte des Einzelnen; nur in ihr kann ich mich persönlich entschließen, jene inklusive Wirklichkeit zu empfangen, in der ich mich nicht gegen den anderen, sondern auf ihn hin vollziehe. Das bedeutet umgekehrt: Solange ich mich um die Bewahrung meines Ichs bemühe, bin ich noch gar nicht zu meinem wirklichen Ich (auf den Grund) vorgedrungen, solange konstruiere ich mir ein Ich, das mich unter einem Druck und Zwang setzt, der am Selbst-Lassen und daher am Selbstsein hindert, möglicherweise, ohne dass ich das überhaupt merke. Daher Eckharts paradoxe Formulierung in den *Reden*: „Ja, je mehr wir [uns] zu eigen sind, um so weniger sind wir [uns] zu eigen.“

3. Individualität bei Tauler: Abgrund und Gemüt

Taulers Mystik hat mehr als diejenige Eckharts den religiös-spirituellen Weg des Einzelnen im Blick. Dieser spirituelle Weg hat eine absolute psychische Krise zum Ziel, in der der Mensch von sich selbst nichts mehr hält und gerade so zu Gott und zu dem unzerstörbaren Kern des Selbst findet. Das Ertragen von Leiden verbürgt für Tauler bisweilen sogar, dass man sich auf dem rechten Weg befindet, dem engen Weg, der eingekeilt

ist von gleichermaßen abzulehnenden Extremen: Auf der einen Seite von grund- und gedankenloser Selbstaffirmation, die sich in den Gefühlen von Frieden, Hoffnung und Sicherheit ausdrückt und auf der anderen Seite von unberechtigter und selbstquälerischer Selbstnegation, die sich ausdrückt in Furcht und übertriebenem Zweifel. Sowohl voreilige Zufriedenheit, als auch ängstliches Zögern führen in die Irre oder verhindern zumindest ein Voranschreiten. Taulers Weg ist schmaler als Eckharts, weniger offen und stärker fordernd. Bei Eckhart ist Gott bei allem, was wir tun und woran wir scheitern, verlässlich und stützend im Rücken, bei Tauler ist Gott eher als motivierendes Ziel vor Augen.

Es geht ihm im Kern darum, dass durch alle Schmähungen hindurch, die mir die Welt zufügen kann, etwas in mir bleibt, das ich aber erst dann erfahren kann, wenn ich diese Schmähungen auch durchstehe. Tauler hat für diese religiöse Selbstgewahrung zwei eigens entwickelte Begriffe: Abgrund und Gemüt als dessen zwei Seiten. Der Begriff des Abgrundes macht deutlich, dass der Weg zu mir selbst und Gott notwendig über Verzweiflung und Selbstverlust, eben durch einen Abgrund führt. Im Abgrund spüre ich, dass ich meiner selbst nicht bis ins letzte Herr bin. Ich erfahre mich in diesem Abgrund den Angriffen der Welt ausgesetzt, ohne die Möglichkeit zu haben, mich auf dieses Mich noch einmal reflexiv beziehen zu können. Halte ich diese Erfahrung aus, kann ich nach Tauler die ganze Liebe Gottes erfahren. Sie macht mich in meiner Persönlichkeit stark und befähigt mich zu einem In-der-Welt-Sein jenseits der oben geschilderten Extreme (lähmendem Zweifel einerseits, trügerischer Heilssicherheit andererseits). Das verlorene Selbst wird restituiert und in die neue Erfahrung integriert. Der erneuernde, positive Aspekt ist mit dem Begriff des Gemüts bezeichnet: Er umfasst den ganzen Menschen, alles, was seine Identität ausmacht. Was bei Eckhart ein- und dieselbe Erfahrung ist, nämlich die Realisierung des Seelengrundes in Gott, wird bei Tauler in ein Nacheinander zerdehnt – daher hat er möglicherweise auch zwei Begriffe dafür.

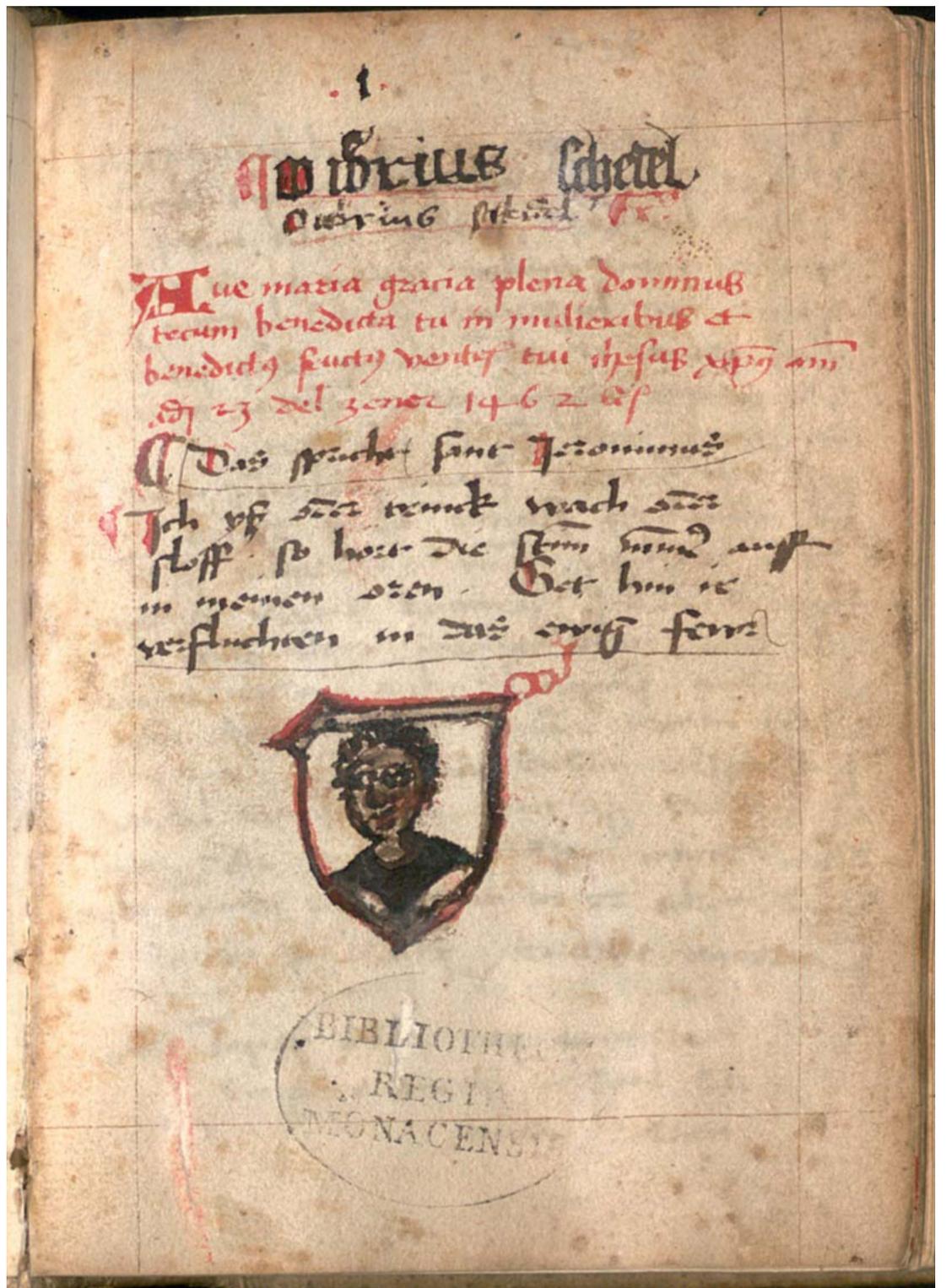
Taulers Predigten machen damit auf etwas aufmerksam, das Eckhart zwar als ontologisches Problem thematisiert, aber in seiner konkret psychischen Dimension unterschätzt: Dass wir uns in der Welt als bedroht erfahren in unserem Ich, dass ich durch andere in Beschlag genommen werde, mitunter in bereichernder Weise, mitunter aber auch schwer und verletzend, ja, dass ich durch massive Erfahrungen der Missachtung meiner Person auch zerbrechen kann. Dann blicke ich in der Tat in ein Nichts, nicht in einen Grund, der Rückhalt gibt, sondern in einen Abgrund, der bodenlos und unermesslich ist. Der Abgrund ist immer mehrdeutig, er schafft nicht jenes gleichzeitige Vertrauen, von dem Eckhart spricht, er ruft erst einmal Angst hervor – auch wenn Tauler versichert, dass mir gerade darin Gott selbst ganz und gar nahe sei. Denn die Wahrnehmung dieser Nähe Gottes bleibt mir darin ja versperrt. Es ist die Verlassenheit Jesu am Kreuz, auf die sich auch spätere Mystiker immer wieder beziehen – von Johannes vom Kreuz bis zu Simone Weil. Letztere sagt daher in ihrer Schrift *Das Unglück und die Gottesliebe*: Wenn jemand im äußersten Unglück in der Liebe durchhalte, dann er-eigne sich eigentlich ein Wunder.

Abgrund bezeichnet jene Realität, in der Ich und Gott zusammenkommen können, weil das exklusive Ich, die Grenze, die mich von Gott trennt, gefallen ist. Aller Reflexivität entkleidet, spüre ich mich im eigenen Abgrund un-

mittelbar getroffen und erschüttert vom Abgrund Gottes selbst. Abgrund Gottes meint die äußerste Gottesnähe in der äußersten Gottesferne, so wie ja auch mein Abgrund das Zu-mir-selbst-Kommen durch Selbst-Verlust zum Ausdruck bringt. Die Erfahrung von Leid und Verlassenheit führt den Menschen in eine Grenzsituation, in der er keinen Halt mehr findet – weder an den Dingen der Welt, noch an sich selbst, noch an Gott. Freilich ist an dieser Stelle noch auf einen gravierenden Unterschied zwischen Tauler und einer existentialistischen Denkerin wie Simone Weil aufmerksam zu machen: Weil versucht irgendwie mit dem Unglück, das Men-

schen trifft, umzugehen. Für Tauler ist das Unglück Teil des dreischrittigen Weges, um zu Gott zu gelangen: Erstens Geborenwerden/iubilatio, zweitens Sterben/Gottesferne und drittens Auf-erstehen/Einigung. Die Leiderfahrung ist die Initiations-situation, um das sich exkludierende Ich lassen und Gott ins Gemüt einlassen zu können. An ihrem Ende steht nicht die Negation der bisherigen individuellen Erfahrungen, sondern deren Integration. Der vergangene Weg zeigt sich in neuem Licht: Nun „läßt der Herr ihn die schweren, dunklen Wege sehen und die engen Pfade, die er durchschritten hat; niemand kann ihm mehr schaden, und er wird

Der bekannte Autor Hartmann Schedel schrieb in diese Handschrift auch Gebete Heinrich Seuses zum eigenen Gebrauch ab. Das Dokument wird in der Bayerischen Staatsbibliothek aufbewahrt (Cgm 484).



Kosmos. Auf Adam folgen seine vier Altersstufen, die jeweils mit einer Jahreszeit verbunden sind.

Ein weiteres Beispiel liegt im manchmal ebenfalls Byrhtferth zugeschriebenen *Ramsey Computus* (Abb. 3) vor. Gott ist nur noch schematisch angedeutet, während ADAM an Bedeutung gewinnt. Ihm sind jetzt auch noch Temperamente zugeordnet. Auch wenn die Jahreszeiten prinzipiell noch eine Altersskala einschließen, löst das Viererschema eine hierarchische Gliederung der Lebensalter auf. Der Mensch steht innerhalb des Zirkels oder Quadrats in jeglicher Reife gleichwertig da. Etwa gleichzeitig verändert einer der bekanntesten Ärzte und Philosophen des Mittelalters, der im Islam beheimatete Avicenna (980 bis 1037), das Viererschema und weist auf die drastische Verfallsgeschichte der menschlichen Physis hin:

„Es gibt insgesamt vier Lebensalter. Das Alter des Erwachsenwerdens, welches Adoleszenz genannt wird und gewöhnlich bis zum 30. Lebensjahr reicht. Dann folgt das Alter der Ausgeglichenheit, welches das Alter der Schönheit heißt und gewöhnlich bis zum 35. oder 40. Lebensjahr reicht. Folgt das Alter des Niedergangs, in welchem die Kraft nicht verloren ist, welches das Seniorenalter heißt und gewöhnlich bis 60 währt. Und schließlich folgt das Alter des Niedergangs, bei dem sich die Debität deutlich zeigt, welches das senile Alter heißt und bis zum Ende des Lebens währt.“

Auffallend ist nicht nur die Verfeinerung der nicht mehr schematischen zwanziger Jahresserien zu ungleichen Lebensaltersstufen, sondern vor allem die Bedeutung von Verfall und Ende.

Was macht den Menschen aus, dem dieser Lebensweg vorgezeichnet ist? Eine eigene Antwort geben die sogenannten „Philosophen“, der Tradition nach Astrologen. Ihnen zufolge gibt es so viele Altersstufen wie Planeten, nämlich sieben. Gerade Augustinus führt es ins Christentum ein und setzt die sieben Schritte des geistigen Aufstiegs des Menschen dem sechsgliedrigen Verfallsweg des Menschen von Geburt zu Tod entgegen, denn die sechs Stufen waren dunkel gefärbt, wie es etwa der platonisierende Axiochos lehrt, „das weinerliche Alter der ersten Kindheit (...), vom 7. Jahre an die Tyrannei der Pädagogen und Schulmeister, Turnlehrer (...) und Mathematiker; dann (...) die Aufsicht (...) des Gymnasiarchen (...); und ist er dieser Not enthoben, so beginnen erst recht die wirklichen Sorgen, gegen die alles frühere nur ein Kinderspiel scheint, die Sorge um den Beruf und Lebensweg, Feldzüge und Wunden und unaufhörliche Prozesse. Und dann schleicht sich heimlich das Alter ein, in dem der ganze Hammer des Menschendaseins unheilbar wird. Wer nicht wie eine Schuld sein Leben rasch zurückzahlt, von dem fordert die Natur die einzelnen Posten, Gesicht und Gehör und oft beide zugleich, oder läßt ihn gar zum zweitenmal zum Kinde werden. Wem die Götter wohlwollen, den lassen sie jung sterben“.

Gegen solche zum Tod führenden sechs Stufen, setzt Augustinus sieben, die den Menschen zum geistigen ewigen Leben führen und die wir deutlich in den Schriften der Mystik im 13. und 14. Jahrhundert finden. Am eindrücklichsten entfaltet sie wohl Bernard von Clairvaux in seiner Predigt *De diversis* als Selbstreflexion, wenn er beginnt mit „Erkenne Dich selbst, Mensch“.

Bei Margarete Porete stellt das Siebenerschema das Leitthema ihres Buches *Spiegel der einfachen Seelen* dar: „Und so spricht denn die Liebe zu euch: Es gibt sieben Aufenthaltsräume im edlen Sein. Aus ihnen empfängt die



akg-images

Abb. 1: Der berühmte englische Dichter, Maler und Illustrator William Blake (1757 bis 1827) stellt die Jakobsleiter in seinem gleichnamigen Bild aus dem 19. Jahrhundert in Form einer Spirale dar.

Kreatur ihre Seinsweise, wenn sie sich jeweils auf diese Zustandsarten einlässt, bis sie zum vollkommenen Sein gelangt. Wie, dies wollen wir euch bis zum Schluß dieses Buches sagen.“

Und ähnlich findet es sich auch bei Meister Eckhart in seiner berühmten Predigt *Vom edlen Menschen*. Vergleicht man Eckhart und Porete mit Augustinus, zeigen sich die Besonderheiten ihrer Vorstellung von der Entwicklung des Individuums. Augustinus hatte mit Paulus den geistigen und nichtgeistigen Menschen unterschieden und den alten Menschen seinem Fleisch ausgeliefert gesehen, sein schwacher Wille gepeinigt von sexuellen Gelüsten. Der Mensch leidet aufgrund von Sündenfall und Erbschuld und muss sich deshalb über die sieben Stufen von

seinem Körper und dieser Welt befreien, um am Ende ein neuer Mensch zu werden und Gott zu sehen. Das ist bei Porete und Eckhart gänzlich anders, auch wenn Porete dem Augustinus in vielem näher steht und den Menschen als alten und neuen zugleich versteht, während Eckhart lediglich von einem geistlichen Aufstieg des neuen Menschen spricht. Beide Mystiker aber sehen den Aufstieg als stufenweise Verfeinerung des geistlichen Menschen.

Margarete Porete weiß die Seele zusammengespannt mit einem „engen Herz“, das es nicht wagt, „etwas Großes anzugehen oder die Höhe zu erklimmen“. Und mehr noch als das enge Herz ist es der knechtische Wille, der die Seele niedrig hält. Das größte Hindernis ist des Menschen Geisteswillen,

der der Seele gebietet. Ähnlich wie bei Augustinus wird am Ende deutlich, dass die Seele ihren Geisteswillen nicht aufgeben kann ohne den Leib verlassen zu haben. Wie bei Augustinus also ist es ein Kampf des inneren Menschen, der nur durch das Verlassen des äußeren Menschen zum Ziel führt, ein Ringen der Seele mit dem ihr eigenen Willen bis zum Tod desselben. Margarete geht es folglich nicht um eine Individualisierung des Menschen, sondern um das Verlöschen des ihm eigenen Willens.

Gerade hierin liegt der Unterschied zu Eckhart. Die Eckhartschen Stufen bilden keine Hierarchie, sondern sind vielmehr ein Antiprogramm. Augustinus diametral entgegengesetzt, fasst Eckhart das Ringen zwischen altem und neuem Menschen auf der ersten Stufe zusammen.

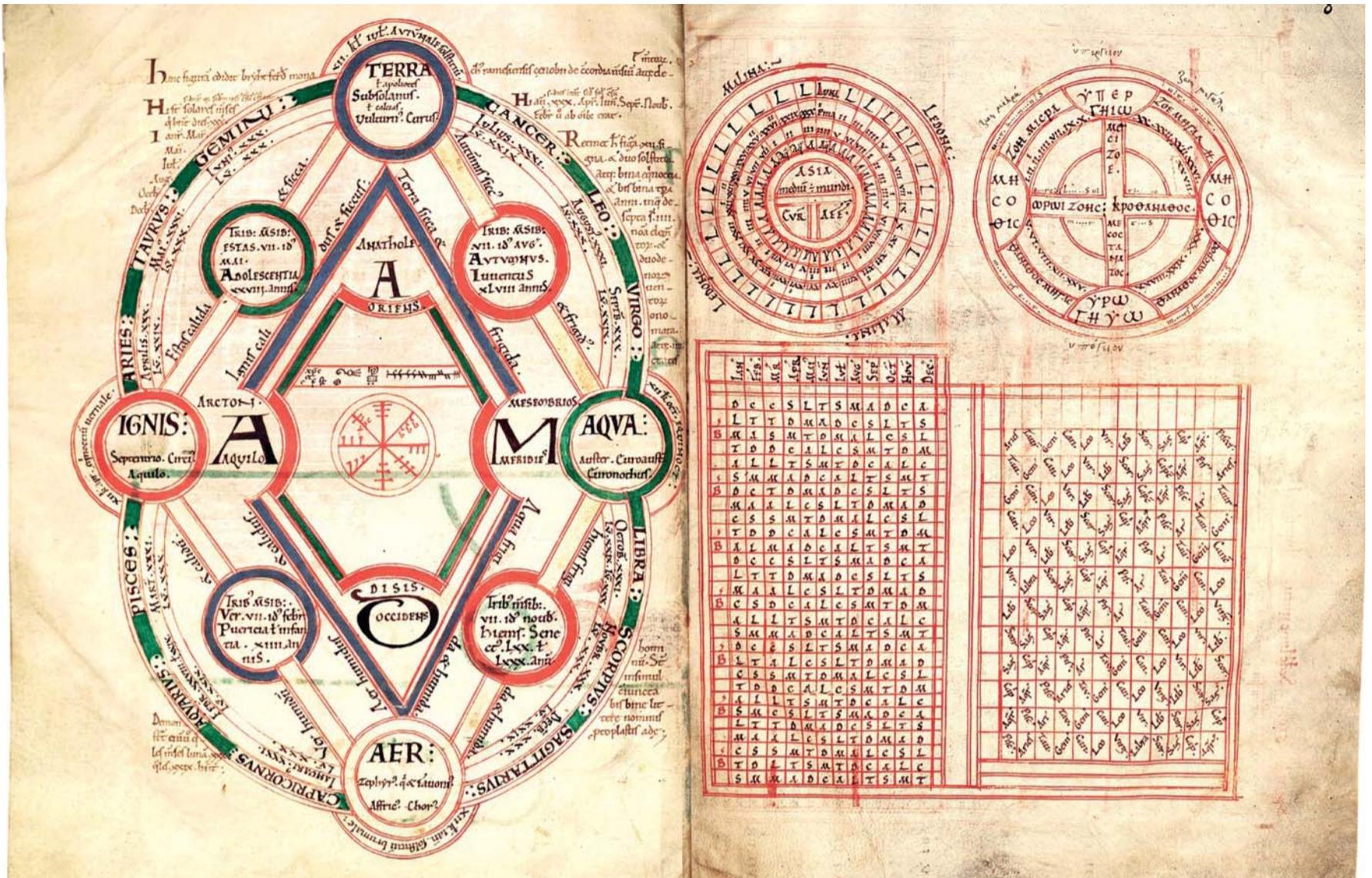


Abb. 3: Im manchmal ebenfalls dem Mönch Byrhtferth zugeschriebenen Ramsey Computus ist Gott nur noch schematisch angedeutet, während Adam an Bedeutung gewinnt.

Schon darin geht es nicht darum, dass sich der innere vom äußeren Menschen frei macht, sondern diesen durch- und überformt.

Bei Augustinus geht es um die Überwindung des fleischlichen Verlangens, der menschlichen Sexualität des alten Menschen, des Grundübels des Menschen, das sich durch die Erbsünde in alle Ecken und Winkel dieser Welt eingeschlichen hat. Feste Vernunft hat sich jedoch mit diesem sündigen Verlangen der Lust zu vermählen, um so das letzte zu bändigen und sich „im Innern eines gewissen ehelichen Glücks“, wie Augustinus schreibt, zu erfreuen. Nur eines gewissen ehelichen Glücks allerdings heißt es, weil die Intimität der Seele mit dem Geist sich mit einem Schleier der Scham verhüllen muss. Warum kann die Seele ihre Intimität nicht nackt und offen leben? Nach Augustinus könnte sie nicht recht leben, weil das unverschleierte Schauen der Scham die Seele notwendigerweise zu sexuellem Verlangen führen würde und die Seele nur durch Zwang vom Sündigen abgehalten werden kann. Körperliche Schönheit und körperliches Glück sind verblühende Auswüchse.

Nicht erst manche Ausleger des Korans legen den Grund für eine essentielle Sexualisierung der Geschlechter, die nur der Schleier im Zaum halten kann. Margarete nimmt von solcher Ansicht bewusst Abstand, wenn sie schreibt, dass „die Seele sich von der Liebe zur Vollkommenheit entzündet betrachtet“. Bei Margarete gibt es keinen Schleier der Scham, sondern eine ungetrübte Selbstbetrachtung. Und sie gesteht der

Seele zu, was Augustinus ihr androht, dass eine solch unverschleierte Betrachtung tatsächlich dazu führt, dass der „Geist“ der Seele von einem „aufkochenden Liebesverlangen“ ergriffen wird. Doch sieht Margarete hierin kein Verderben, keine Sünde, sondern begreift solches Liebesverlangen als Schärfung des Geistes, als Ansporn für den Geist, weitere Werke der Liebe hervorzubringen. Subtil, so meint sie, weiß der Intellekt nämlich, was dem Liebhaber gut tut, was er mag und wie er ihn am besten zu trösten versteht. Für Margarete ist es ein willentlicher Akt von Hartnäckigkeit und großer Anstrengung, dass die Liebe nicht das ihr Eigene, sondern das des Liebhabers sucht. Sie ist darum nicht nur bereit, von sich selbst abzusehen, von der eigenen Wonne und Freude, dem Leben ihres Willens und schließlich das Martyrium auf sich zu nehmen von der Hand der Kirche. Indem sie den eigenen Willen zerstört, zwingt die Seele sich, den Willen des anderen, ihres Liebhabers, zu erfüllen. Was offenkundig die Erfahrung einer mittelalterlichen Frau spiegelt, dass sie sich im Liebesakt dem Willen des Liebespartners opfert und sich unter Aufgabe des eigenen Willens unter den des anderen zwingt, überträgt Margarete auf das Verhältnis zwischen Seele und Gott. Sie sieht keinen anderen Weg, eigenes Sein zu erreichen.

Gerade in der Suche nach Sein findet sich die Hauptdifferenz zwischen Augustinus und Porete auf der einen Seite sowie Eckhart auf der anderen. Was dort erreicht werden soll, ist bei

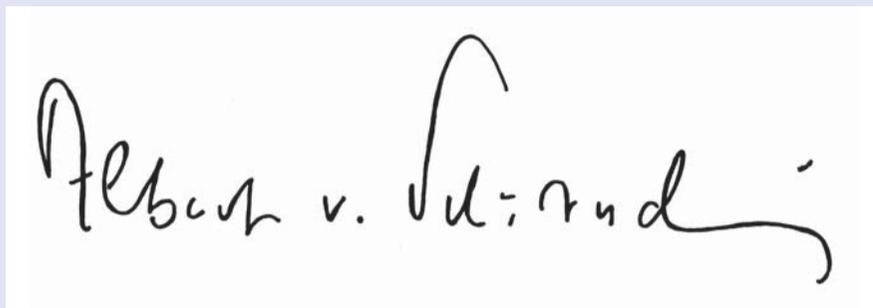
Eckhart bereits Voraussetzung. Kein Wunder also, dass sich Eckharts Ausführungen gegenüber denen der beiden anderen fast völlig unbeschwert lesen: Eckhart beginnt mit dem Bild des unschuldigen Kindes, das sich „mehr und mehr der Mutter entzieht“ und „ihrem Schoß ferner und ferner kommt“. Ja, er macht diese Unbeschwertheit sogar noch explizit, wenn er davon spricht, dass dieser Mensch „der Sorge entflieht“ und „die Furcht abwirft“. Fast meint man ein Kind zu hören, dem die Umwelt zugesteht, dass es „gleich ohne Ärgernis aller Leute“ das Falsche und Unrechte tun könnte, es „doch nicht danach gelüsten würde“. Warum das Kind erst gar keine üblen Gelüste entwickelt? Wir stoßen auf einen Kerntext Eckharts: Der Mensch, schreibt Eckhart, „ist in Liebe so mit Gott verbunden in eifriger Beflissenheit, bis der ihn setzt und führt in Freude und in Süßigkeit und Seligkeit, wo ihm alles das zuwider ist, was ihm ungleich und fremd ist.“

Im Unterschied zu Augustinus ist Eckhart gänzlich desinteressiert an der Überwindung von Sünde, geschweige denn von sexuellen Neigungen. Es geht ihm auch nicht um den Willenskampf der Seele. Stattdessen spricht er vom entscheidenden Subjektwechsel im inneren Menschen. Denn Gott ist es, mit dem der Mensch „in Liebe“ und „in eifriger Beflissenheit“ so verbunden ist, „bis der“, nämlich Gott, den Menschen setzt und ihn zu führen beginnt. Was wir normalerweise als mystisches Erleben definieren, ist hier im Blick. Dass der Mensch nicht mehr sich selbst Subjekt

ist und die eigene Wegführung bestimmt, sondern Gott sein Ruder übernimmt. Nicht mehr der Mensch bewegt sich durch diese und die nächsten Stufen hindurch, sondern Gott bewegt ihn. Nicht der Mensch führt sich selbst zu „Süßigkeit und Seligkeit, wo ihm alles das zuwider ist, was ihm ungleich und fremd ist“, sondern Gott. Der Mensch ist Gott nahe, weil Gott sich selbst in das Innerste des Menschen begeben hat.

An dieser Stelle stoßen wir meiner Ansicht nach auf Eckharts Definition von Individualität. Während „Individuum“ nach Eckharts Exoduskommentar Gott in der Nichtmittelbarkeit seines Wesens bezeichnet, fügt er sofort hinzu, dass Gottes Individualität keine Nicht-dividualität bedeutet. Denn, wie Eckhart an vielen Stellen betont, ist Gott vor allem gekennzeichnet durch seine Dividualität, weil er „dives per se“, reich aus sich selbst, ist, und zwar dergestalt, dass er diese Dividualität, diesen Reichtum von „Einssein“ und „Individuumsein“ in alle Kreaturen einfließen lässt und diese damit ausstattet. Demnach besteht Gottes Individualität darin, dass er kein Individuum ist, kein Unteilbarer, sondern ein Insein, welches sich allem Geteilten mitgeteilt hat vor aller Teilung und so Voraussetzung und heilendes Inseins auch während aller Zerstückelung ist. Anders ausgedrückt, unsere Individualität ist möglich und wirklich, weil Gott seinem Wesen nach nichts anderes ist als sich restlos mitteilende Individualität. □

Autoren zu Gast bei



Arnold Stadler

In der Reihe „Autoren zu Gast“ begrüßte Albert von Schirnding am 16. Oktober 2012 den Schriftsteller Arnold Stadler. Der auf einem Bauernhof aufgewachsene Stadler spielte lange mit dem Gedanken Priester zu werden, studierte erst Theologie, dann aber Germanistik und machte in den 80er Jahren das Schreiben zu seinem Beruf. Seitdem hat er nahezu alle Literaturpreise im deutschsprachigen Raum erhalten und sagt von sich:

„Ich bin nicht Schriftsteller geworden, weil ich etwas sagen will, sondern weil ich etwas sagen muss.“ Rund 100 Gäste hörten die Lesung und den Einführungsvortrag von Albert von Schirnding. Musikalisch umrahmt wurde der Abend von Rudi Spring am Flügel. Lesen Sie im Anschluss die Einführung von Albert von Schirnding, der, wie immer in der Reihe, interessante Einblicke in Leben und Werk „seines“ Autors gibt.



Arnold Stadler bei seiner Lesung.

Schmerz, Erbarmen, Komik

Albert von Schirnding

„Wo Es war, soll Ich werden“, sagt Sigmund Freud. Martin Heidegger spricht in „Sein und Zeit“ von der Diktatur des „Man“. „Jeder ist der Andere, und Keiner er selbst.“ Auch in dieser Feststellung verbirgt sich ein Imperativ. Arnold Stadler scheint ihm mit dem Titel seiner ersten Prosaveröffentlichung von 1989 – er war damals immerhin schon 35 Jahre alt – zu folgen. Aus dem „Es war einmal“ unserer Märchen wird hier ein „Ich war einmal“. Aber dann liest man auf der vierten Seite: „Die Erinnerung wird zum Ichfall“. Die deutsche Grammatik kennt vier, die lateinische sechs Fälle, durch die ein Substantiv dekliniert werden kann. Bei Stadler steht die Erinnerung nicht mehr im Nominativ, sondern im „Ichfall“: es ist eine durch den Ichfall gebeugte Erinnerung. Das klingt nicht nach erfolgreicher Kulturarbeit, Trockenlegung der Zuydersee. Auch nicht nach Entschlossenheit zur Überwindung des „Man“ im Hinblick auf ein eigentliches Selbstsein können.

Auch auf dem Gebiet der Tempora bietet die Grammatik der Stadlerschen Sprache eine Erweiterung. Zur üblichen zweiten Vergangenheit, dem Plusquamperfekt (wir hatten geglaubt, gehofft, geliebt) und zum zweiten Futur, dem Futur exakt, (wir werden gestorben sein, vergessen haben, vergessen worden sein) kommt eine *zweite Gegenwart*; es ist wiederum die Erinnerung. So ergibt sich: Die durch den Ichfall gebeugte Erinnerung fungiert als zweites Präsens.

In Stadlers „Ichfall“ ist auch das „Fallen“ enthalten. Der selbstsichere aufrechte Gang ist dieses literarischen



Albert von Schirnding, Autor und Publizist, Egmatzing

Ichs Sache nicht. Während Heideggers „Man“ das „In-der-Weltsein in seiner Durchschnittlichkeit besorgt“, Selbstverwirklichung sich also in der Erhebung über diese Durchschnittlichkeit ereignet, unterscheiden sich die Stadlerschen Protagonisten, ob sie namenlos bleiben oder Engelbert Hotz oder anagrammatisch zu ihrem Autor Roland heißen, von der Masse der Jedermann durch ihr Zukurzgekommensein. Sie sind Helden der

Unterdurchschnittlichkeit (auch ganz äußerlich: Engelbert bringt es nicht über 1,59 Meter Körpergröße). Wir bekommen es mit Menschen zu tun, die ihr Leben nicht in den Griff kriegen, gewissermaßen vom Willen zur Ohnmacht beherrscht sind und deren „In-der-Weltsein“ darin besteht, dass sie mit zehn Jahren noch immer in die Hose machen. Martin Walser spricht im Zusammenhang mit Stadlers autobiographischem Schreiben von „Selbstbeziehungsvirtuosität“. Andererseits kommen diese literarischen Doppelgänger des Autors in einer wesentlichen Hinsicht Heideggers Daseinsanalyse bestürzend nahe: „Das Man“, lautet ein kursiv gedruckter Satz in „Sein und Zeit“ lässt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen“. Den Stadlerschen Alter Egos kann man diesen Mut der Angst vor dem Tod nicht absprechen. Der Tod als die „eigenste Möglichkeit des Daseins“ steht ihnen von früher Jugend an vor Augen, sie sind, auch ohne dass sie die Schönheit zu sehen bekommen hätten, dem Tode schon immer anheimgegeben.

Eine Schlüsselstelle in Stadlers drittem Roman „Mein Hund, meine Sau, mein Leben“ berichtet vom Tod der drei Lebensgefährten des Kindes: Sein Hund Caro wird von einem Auto überfahren, bald darauf die Katze Gigi. „Caro hatte ich nach einer Woche noch einmal sehen wollen. Wir spielten damals heilige Messe und Requiem. Eine feierliche Exhumierung an der Stelle, wo wir ihn begraben hatten ... Es war nichts mehr da von ihm. Vielleicht etwas Braunes, Graues, Dunkles, Weißliches, Stoff- oder Sackreste. Alles fiel auseinander, von der Schaufel herunter, nichts war mehr da [...]. Bei Gigi verzichtete ich auf diesen Versuch eines Wiedersehens.“ Nach Garo und Gigi wird das Ferkel Frederic der liebste Freund des Zehnjährigen, „ein dritter Versuch“. Arnold Stadler wächst auf einem Bauernhof in dem Dorf Rast bei Meßkirch auf (zur Biotopographie komme ich noch). Die Ferien verbringt er bei einem Metzger-Onkel im nahen Schwackenreute. Eines Tages tischt man ihm eine Suppe auf, in der geplatze schwarze Würste schwimmen. Zu Hause findet er keinen Frederic mehr vor. „Damals muss ich den Verstand verloren haben, denn unmittelbar darauf begann ich zu dichten. So begann es mit der Schriftstellerei ...“

Erinnerung – zweite Gegenwart. Ihr griechischer Name lautet Mnemosyne. Mnemosyne ist die Mutter der Musen. In der Genealogie der Poetik unseres Dichters hat diese Mutter ihrerseits eine Mutter, und die heißt Schmerz.

Schmerz sei kein literarisches Kriterium, belehrte mich der Leiter einer Diskussion über die von einem jungen Teilnehmer an einem Autorentreffen vorgelesenen Gedichte, die mir nahegegangen waren, weil sie einem von Schmerz imprägnierten Lebensgefühl eigenständigen Ausdruck gegeben hatten. Der Kritiker hatte vielleicht recht. Schmerz lässt sich nicht messen. Und er haust auch da, wo Sprache fehlt. Dennoch existiert zwischen Literatur und Schmerz eine enge Allianz. „Ein glückliches Leben muss keine Sprache finden.“ Diesen Satz aus Arnold Stadlers Dankrede zur Verleihung des Marie-Luise-Kaschnitz-Preises habe ich mir gemerkt. Ich war am 22. November 1998 dabei, als Stadler in Tutzing, ein Jahr vor dem Büchner-Preis, die von der Evangelischen Akademie vergebene Auszeichnung erhielt. Marie Luise Kaschnitz muss ja wohl evangelisch gewesen sein. Aber nicht nur der Preisträger, auch sein damaliger Laudator Martin Walser lassen sich ohne den katholischen Hintergrund ihrer Herkunft nicht denken. Wir sind heute Abend schon am rechten Ort.

Erinnerung – zweite Gegenwart. Ihr griechischer Name ist Mnemosyne. Mnemosyne ist die Mutter der Musen. In der Genealogie der Poetik unseres Dichters hat diese Mutter ihrerseits eine Mutter, und die heißt Schmerz.

„Denn Kunst und Sinnen hat Schmerzen gekostet von Anbeginn“, heißt es in einem späten Hölderlin-Gedicht. Ich habe mir beizeiten angewöhnt, Dichtung nach ihrem Schmerzgehalt zu beurteilen. Und da bin ich bei Arnold Stadler in überreichem Maße fündig geworden: angefangen mit der Erinnerungstrilogie „Ich war einmal“, „Feuerland“, „Mein Hund, meine Sau, mein Leben“, dann in den in so rascher Folge, dass ich mit dem Lesen kaum mitkommen konnte, bis heute erschienenen Romanen „Der Tod und ich, wir zwei“, „Ein hinreißender Schrotthändler“, „Sehnsucht“, „Eines Tages, vielleicht auch nachts“, „Komm, gehen wir“, „Ausflug nach Afrika“, „Salvatore“, „Einmal auf der Welt. Und dann so“, schließlich den im letzten Jahr publizierten „Geschichten aus dem Zwei-



Die beiden Autoren fanden einen guten Draht zu einander.



Weihbischof Engelbert Siebler (li. mit Akademiedirektor Dr. Florian Schuller) ist häufiger Gast bei Literaturabenden.

stromland“ mit dem Obertitel „New York machen wir das nächste Mal“. Es wäre freilich völlig falsch, wenn man diesen hohen Schmerzgehalt mit einfarbiger Düsternis assoziieren würde. Es herrscht keineswegs die Nacht, in der alle Kühe grau sind. Schon deswegen nicht, weil im „Hinterland des Schmerzes“, das in Stadlers Büchern eine zentrale Rolle spielt, auch dann, wenn sie anderswo spielen, das berühmte braunschneckige Meßkircher Höhenfleckvieh zuhause ist, zuhause war – bis die „schwarze Kuh“ aus dem Norden sie gegen den Widerstand des Viehhändlers Heidegger und selbst gegen den Machtanspruch des berühmtesten Sohnes der Stadt, seines philosophischen Veters in Freiburg, verdrängte und damit den *Fleckviehgau*. wie die Gegend, in der Arnold Stadler aufwuchs, hieß, namenlos machte – auch wenn sie immer noch so heißen sollte.

„Im Grunde war alles nachhause geschrieben, in das Nebelland“, liest man am Ende der „Engelsbrücke“, der „römischen Betrachtungen“ von Marie Luise Kaschnitz, und das gilt, nach eigener Aussage, auch für das Werk Arnold

Stadlers. Er ist in Meßkirch geboren, also im Herzen „Mesopotamiens“, des Zweistromlands zwischen Donau und Rhein.

„Meßkirch – ein Marktflöckchen auf dem Hochplateau der oberen Donau; karges, weites Land mit Wegen und Pfaden durch Mulden über Hänge, Hügel mit Eichen hinauf, sonnige Waldblößen entlang. [...] Der Menschenschlag ist schwäbisch: zäh, zielbewusst und bei aller Verschllossenheit welt-schlau. Die begabteren Kinder kommen hier auf die Schulen und nach weiterer Auslese in die Priesterseminare unten am Bodensee, wie einst Conrad Gröber und Heidegger zu den Jesuiten in Konstanz.“ Ich zitiere aus dem Essay des französischen Germanisten Robert Minder über „Heidegger und Hebel oder die Sprache von Meßkirch“. Der fünfzehnjährige Gymnasiast Arnold Stadler nimmt im Jahre 1969 an der Feier von Heideggers achtzigstem Geburtstag in der Meßkircher Stadthalle teil. In der Begrüßungsrede wird auch der Titel „Die Sprache von Meßkirch“ erwähnt. „Die Meßkircher“, heißt es in „Ich war einmal“, „hörten den Namen Meßkirch jedesmal

wieder neu. Stolz vernahmen sie, dass Meßkirch schon im Titel eines ganzen Buches erschienen war. (...) Dass der Redner über dieses Buch beinahe schimpfte, zählte nicht weiter.“ Ein schönes Beispiel für die nahezu unbegrenzte Vereinnahmungskapazität von verschworenen Gemeinschaften. Denn tatsächlich ist der Mindersche Aufsatz eine vernichtende Kritik an Heideggers Sprache und ihrem Herkunftsort, die folglich auch alles mehr oder weniger mitvernichtet, was dieser Weltwinkel an weltlichen und geistlichen Stimmen hervorgebracht hat, ob es sich um den „mediokren Weber-, Schubert- und Mendelssohn-Epigon“ Conradin Kreuzer, den Freiburger Erzbischof Conrad Gröber (der, nehme ich an, seinen mit C geschriebenen Vornamen dem Komponisten verdankt) oder den „Schollendichter“ Anton Gabele handelt. Etwas besser, aber auch nicht gut kommt der aus dem nahen Kreenheinstetten, dem Heimatort des „promovierten Träumers“, der den Ich-Erzähler im Roman „Ein hinreissender Schrotthändler“ abgibt, stammende zweieinhalb Jahrhunderte ältere Ulrich Megerle alias Abraham a Santa Clara weg, mit seinen „dahinpolternden Volkspredigten“, „eine Art billiger Jakob der bayrischen Jahrmärkte“. Alle Genannten bevölkern auch Stadlers Bücher. Heidegger ist geradezu allgegenwärtig. Die Verbóhrtheit von dessen Heimatverbundenheit, die Verklärung des dumpfen Landlebens als heiler Welt dient Stadler als Kontrastfolie zur keineswegs nostalgischen Zeichnung seiner Herkunftsverhältnisse. Aber er ist kein „Abrechnungsvirtuose“ wie Thomas Bernhard, kein gnadenloser Polemiker wie Minder oder Adorno. Stadlers Sprache kennt den Gestus des Erbarmens mit den meisten Menschen, die in seinen Geschichten auftreten. Sie teilen mit dem Ich-Erzähler mindestens den Status von „armen Schweinen“. Ich denke insbesondere an Franz Sales Obnosterer, den römischen Titularbischof, der sich des in Rom Theologie studierenden jungen Meßkirchers annimmt, und an „Onkel Henry“ in der Erzählung „Der Tod und ich, wir zwei“, einem, wie am Rande vermerkt sei, ebenso witzigen wie sterbenstraurigen Abkömmling des späten Dickens-Romans „Great Expectations“.

Mit dem Erbarmen verbindet sich fast in jedem Fall das Element einer umwerfenden Komik. Diese Komik hat nichts Versöhnliches wie der Humor; zuviel gehört ins Bild, das keine Versöhnung zulässt, aber sie schafft Distanz, bewahrt vor Hass.

Und dann gibt es noch, jenseits davon, Arnold Stadler den Liebenden. Sie gilt Dichtern wie Marie Luise Kaschnitz, deren Tagebücher er mit einem Nachwort versehen, wie Elisabeth Borchers, deren Gedichte er herausgegeben hat. Diese Liebeskraft adoptiert Meister oder lässt sich von ihnen adoptieren. Es sind halbe oder ganze Heilige. Den beiden halben hat er jeweils ein ganzes Buch gewidmet: Adalbert Stifter und – eben erschienen – dem Maler Jakob Bräckle. Der ganze Heilige figuriert in einem wunderbaren Essay: Reinhold Schneider. Mit Bräckle begibt sich Stadler auf den Weg nach Winterreute, einem kleinen Ort in Oberschwaben.

Stadlers Sprache kennt den Gestus des Erbarmens mit den meisten Menschen, die in seinen Geschichten auftreten.

Damit fügt Stadler ein weiteres Kapitel zu dem *einen* Buch, an dem er seit „Ich war einmal“ schreibt. Wie Bräckle kein Heimatmaler ist, wenn er sein neunzig Jahre währendes Leben (er starb 1987) in dem untergehenden und inzwischen untergegangenen Landstrich verbrachte, dem er in tausend Bildern eine zweite Gegenwart verlieh, so wenig ist Arnold Stadler ein Heimatdichter, wenn er in seinen Büchern immer wieder in das Land zwischen Donau und Bodensee zurückkehrt. Provinz gibt es nicht, sondern nur Welt, lautet ein Leitmotiv in dem Buch über den Maler Jakob Bräckle ist ein Weltmaler und Arnold Stadler ist ein Weltgedicht. □

In unserer Mediathek <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/akademie-im-video.html> finden Sie einen kurzen Videoclip, der Eindrücke des Abends zeigt und Stellungnahmen der Protagonisten und einiger Besucher wiedergibt.



Musikalisch umrahmt wurde der Abend von Rudi Spring am Flügel mit exzellenter Darbietung von Werken Johann Sebastian Bachs, Frédéric Chopins, Robert Schumanns und Franz Schuberts.

Bildung 40⁺

Beiträge zu gelingendem Leben

Lebenslanges Lernen ist eine unabdingbare Voraussetzung, will Deutschland auch in Zukunft ein hochentwickeltes Land bleiben. Konzepte und Programme werden entwickelt und propagiert. Es bleibt dabei fast immer unerwähnt, dass es seit Jahrzehnten Strukturen gibt, in denen dieses lebenslange Lernen eine Selbstverständlichkeit ist: die Erwachsenenbildung. Von der beruflichen Fortbildung über pädagogische, kulturelle und politische Angebote bis hin zu ethischen und religiösen Fragen wurde und wird

ein großes Spektrum abgebildet, in dem man sich lebenslang bilden kann. Die Nürnberger Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus (CPH) und die Katholischen Akademie Bayern zeigten in einer gemeinsamen Tagung mit dem Titel „Bildung 40⁺. Beiträge zu gelingendem Leben“ am 13. und 14. Juli 2012 das Potential der Erwachsenenbildung, ihre Visionen und die Anforderung an sie. Lesen Sie die überarbeiteten Referate der Tagung.

Klug fernsehen! Bildungsverständnis und Bildungsvermittlung von BR-alpha

Werner Reuß

I.

„Fernsehen ist für Geistreiches nicht geeignet“, so der ehemals erfolgreichste Manager des kommerziellen Fernsehens, Helmut Thoma. Und bis heute geben sich viele Anbieter privater Programme große Mühe, ihn nicht Lügen zu strafen. Die Qualität des Fernsehens, so die weit verbreitete Meinung, wird immer schlechter. Wer sich über ein geschmackloses TV-Angebot ärgert, hält das Fernsehen generell und insgesamt für verdarbt. Dabei bestreitet niemand, dass es nicht wenige auch minder niveauvolle Fernsehangebote gibt. Aber so wie es fast-food-Ketten gibt, weil viele Menschen dies halt mögen, so gibt es auch bestimmte Fernsehangebote, weil viele „so etwas“ eben sehen möchten. Die Frage von Henne und Ei muss hier nicht abschließend beantwortet werden, aber wo keine Nachfrage, da auch kein Angebot.

Und doch kann Fernsehen auch ganz anders sein und ist historisch auch anders entstanden. Es war ursprünglich zuvörderst ein *Medium der Bildung*, und das ist es bis heute geblieben, zumindest *auch*. Vieles, vielleicht das meiste, was wir wissen, wissen wir aus den Medien. Und nach wie vor ist das Fernsehen das Leitmedium: die durchschnittliche Sehdauer steigt seit Jahren – auf ohnehin schon hohem Niveau – immer noch an: Heute sieht jeder Zuschauer ab 3 Jahren täglich durchschnittlich 225 Minuten fern, das sind im Durchschnitt (!) pro Zuschauer täglich drei Stunden und 45 Minuten. Kein Medium wird intensiver genutzt. Selbst junge Leute nutzen neben dem Internet auch das Fernsehen intensiv. Zieht man nämlich die Zeiten, die junge Leute im Internet mit Kommunikation, in sozialen Netzwerken und mit Musikvideos verbringen ab, und vergleicht die „Rest-



Werner Reuß, Leiter Programmbereich Planung und Entwicklung BR-alpha

zeit“ ihrer Internetnutzung mit der Dauer ihrer Fernsichtnutzung, dann hat das Fernsehen auch bei jüngeren Leuten in Sachen Bildung, Information und Unterhaltung gar keinen so schlechten Stand, auch wenn sich die Art der Nutzung von älteren Zuschauern unterscheiden mag.

Fernsehen muss (und darf!) sich nicht auf „Unterhaltung“ beschränken, auf schlechte schon gar nicht! Fernsehen kann mehr: „Die Sendungen des Bayerischen Rundfunks dienen der Bildung, der Unterrichtung und der Unterhaltung“, so heißt es im Bayerischen Rundfunkgesetz. Wollte man dem Gesetzgeber eine taxonomische Ordnung

des Auftragsdreiklangs unterstellen, dann wäre „Bildung“ sogar – erste und wichtigste Auftrag des BR. Und der BR hat diesen Auftrag immer schon sehr ernst genommen: So hat der BR als erste öffentlich-rechtliche Landesrundfunkanstalt im September 1964 ein eigenes Drittes (Fernseh-) Programm gestartet, und zwar als Studienprogramm (!). Eine der ersten Sendungen war übrigens ein Italienisch-Sprachkurs. Im Laufe der Zeit zogen die anderen ARD-Anstalten mit eigenen „Dritten“ nach und mit den Jahren entwickelten sich die „Dritten“ dann zu Vollprogrammen, die neben umfangreichen Bildungsangeboten auch der Information, der Unterhaltung und schließlich und vor allem der Regionalität Rechnung tragen mussten.

Doch der BR ist seiner Bildungstradition und seinem Bildungsauftrag immer treu geblieben. Im Jahr 1998 gründete er schließlich einen eigenen Fernsehsender, das Spartenprogramm BR-alpha, das ausschließlich dem Auftrag „Bildung“ verpflichtet ist. Mit seinen beiden Fernsehprogrammen erfüllt der BR den vom Bundesverfassungsgericht dem öffentlich-rechtlichen Rundfunk zugesprochenen, sogenannten „klassischen Auftrag des Rundfunks“, der neben seiner Rolle für die gesellschaftliche Meinungs- und Willensbildung, neben Unterhaltung und Information auch seine kulturelle Verantwortung umfasst.“

BR-alpha ist ein komplementäres Angebot zum Vollprogramm Bayerisches Fernsehen, ein Sparten-, aber kein Zielgruppenprogramm, denn jede Definition ist immer auch Ausschlussdefinition. Alle Bildungsinhalte sollen allen offen stehen. BR-alpha ist unstreitig ein Programm des Bayerischen Rundfunks, aber kein bayerisches Programm. Denn *explizite* Bildungsangebote haben nur selten einen spezifisch regionalen Charakter. Nämliches gilt für unsere *impliziten* Bildungsangebote zu Religion, Kunst, Kultur, Musik, Philosophie, Geschichte uvm.

Das Programm besteht grob gesagt aus drei Kategorien: Klassischen Lernprogrammen (*formales Lernen*), Wissensprogrammen (*informelles Lernen*) und sinnlichen Programmen (*inzidentelles Lernen*). Dabei war BR-alpha aber nie „nur“ ein Fernsehprogramm, sondern schon mit Sendestart bi-, in Teilen sogar trimedial angelegt, mit Übernahmen aus dem Hörfunk und einem breiten Online-Angebot zu einer Zeit, als dieses noch von vielen in der Branche belächelt wurde. Verständlich, bei damals noch analogem Einwahlverfahren, kaum mobilen Anschlussmöglichkeiten und nur briefmarkengroßen Videos, die eher schnell bewegten Einzelbildern als Bewegtbildern entsprachen.

Heute, da sich das Medium Internet gemauert hat, bewährt sich die Strategie von BR-alpha, denn das Medium Internet ist hervorragend geeignet, um Bildungsinhalte zu vermitteln.

Bei BR-alpha entscheidet heute jedenfalls der *Content* über die Frage, welches Medium für welchen Inhalt das *Leitmedium* ist. Wir haben bereits Projekte realisiert, bei denen das Fernsehen das „Begleitmedium“ ist, das Impuls, Aufmerksamkeit und Motivation schaffen soll, während der Content hauptsächlich über das Online-Angebot transportiert wird (so z.B. beim Großprojekt GRIPS, das die prüfungsrelevanten Inhalte für den Basisschulabschluss und Mittleren Schulabschluss an der Hauptschule für die Fächer Deutsch, Englisch und Mathematik offeriert – mit Videos, Grafiken, Texten, Übungsaufgaben, etc). Die aktuelle Strategie ist, die *curricularen* Angebote, das formale Bildungsangebot (oft mit der Möglichkeit, ein Zertifikat zu erwerben), zukünftig leitmedial

im Internet anzubieten, mit Videos, Audios, Texten, Übungsaufgaben – gerade für ein konsekutives (Lern-)Angebot, das zugleich wunderbar auch modular genutzt werden kann, eignet sich das Internet als „Trägermedium“. Denn mit dem (non-linearen) Internet kann die dauerhafte Vorhaltung eines solchen Angebotes gewährleistet werden, dadurch wird allen Nutzern ein zeitvariabler Zugriff ermöglicht und eine permanente Wiederholungsmöglichkeit geschaffen. Das Problem ist nur, dass ein solches Online-Angebot – anders als eine Hörfunk- oder Fernsehsendung – neben dem „Impulsaufwand“ auch dauerhafte Kosten verursacht. Der Nutzer erwartet jeweils eine „Jetzt-Aktualität“, ein funktionables Online-Lernangebot verursacht einen permanenten Pflegeaufwand („Grundrauschen“) und impliziert einen ständigen Revisionsbedarf.

II.

Spiralförmig nähern wir uns dem Begriff „Bildung“, was also ist genau mit diesem Begriff gemeint? Zunächst hat der Begriff einen Vorteil, der zugleich sein Nachteil ist. „Bildung“ ist – wie Frieden, Freiheit, Menschenwürde, Gerechtigkeit usw. – ein *positiver Konsensbegriff*, das heißt, er findet generell Zustimmung, niemand wird „gegen“ Bildung sein.

Bildung hat auch immer eine gesellschaftliche und eine individuelle Komponente.

Doch der Vorteil, dass der Terminus „Bildung“ generell Zustimmung erfährt, liegt in seinem Nachteil begründet. Denn der vielgebrauchte Begriff bleibt merkwürdig abstrakt. Offenbar verhalten sich die hohe Zustimmungsraten und der Abstraktionsgrad proportional zueinander. Der hohe Abstraktionsgrad erlaubt, dass fast jeder unter „Bildung“ zumindest verschiedene Inhalte subsumiert. Wer sich bemüht, Bildung näher zu beschreiben, versucht sich entweder an einer relativ abstrakten, allgemeingültigen, nahezu lexikalischen Definition, die allerdings nur wenig bis keine Hinweise für konkretes, praktisches Handeln gibt, oder man versucht sich an einer immer unbefriedigenden, weil nie vollständigen und auch nicht dauerhaft zeitgemäßen Aufzählung all jener Anforderungen oder Inhalte, die vermeintlich oder tatsächlich Bestandteile von Bildung sind.

Der Begriff „Bildung“ ist offen und dynamisch und daher nicht für alle Zeiten abschließend zu klären, und er ist „intransitiv“ (bindet also kein Objekt). Denn man kann zwar jemanden „erziehen“ und „ausbilden“, aber man kann niemanden „bilden“. Und wieder eine begriffsimmanente Dialektik: Bildung bedeutet beides, Status und Prozess, Suche und Annäherung, ist funktional und intentional zu verstehen. Bildung hat auch immer eine *gesellschaftliche* und eine *individuelle* Komponente.

Dennoch, es wird Konsens bestehen in der Feststellung, dass Bildung ein Mittel der Zukunftsgestaltung und der Selbstverwirklichung ist. Und Bildung ist ein Schlüsselbegriff, zumal für die Politik. Allerdings: Es ist nur selten der „Erfolg“, der dem Bildungsbegriff immer wieder Auftrieb gibt, sondern eher der Misserfolg führt zur Hochkonjunktur des Begriffes, also unzulängliche Bildungsergebnisse, Bildungsdefizite und -mängel.

Bildung ist nach der UN-Charta (Resolution 217 A III) ein Menschenrecht



Dr. Christian Hörmann, Studienleiter an der Katholischen Akademie (Mi.), organisierte die Tagung und leitete auch das erste Podiumsgespräch zwischen Prof. Dr. Anke Grotlüschen und Werner Reuß.

(kein Bürgerrecht!). In der UN-Charta heißt es u. a.: „Jeder hat das Recht auf Bildung. Die Bildung ist unentgeltlich (...). Die Bildung muss auf die volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit und auf die Stärkung der Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten gerichtet sein.“

Anders gesagt: „Bildung ist Entstehen und Gestalten, Lernen und Lehren, Form und Stoff. In aller Kommunikation wirkt die Kraft der Meinungsbildung“ (Rossen-Stadtfeld). Das selbstbestimmte „Ich“ muss überhaupt erst werden können, die Persönlichkeit muss sich frei entfalten können. In Art. 2 unseres Grundgesetzes heißt es: „Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung und das Sittengesetz verstößt“.

Dabei ist diese Persönlichkeitsentwicklung selbst ebenfalls dynamisch und nie abgeschlossen, das „Ich“ ist kein statisches Etwas, kein Erreichen des Endpunktes einer Sackgasse, sondern ein ständiger Veränderungsprozess, der sich im Laufe unseres Lebens vielleicht verlangsamen, der aber erst mit unserem Tod enden wird.

Die sich bildende Persönlichkeit muss sich frei entfalten können und mittels Bildung auch zur Entfaltung angeregt werden, auch und gerade auch dann, wenn sie diese Entfaltung selbst noch gar nicht vermisst hat. Entscheidend ist also nicht allein die Nachfrage, sondern das Angebot und die Qualität dieses Angebotes. Die gesellschaftliche und verfassungsmäßige Normativität und unser (christliches) Menschenbild verlangen die Vorhaltung eines möglichst breiten Bildungsangebotes, auch dann, wenn für einzelne Angebote die Nachfrage gering bleiben sollte. Auch aus der Physik weiß man: Nicht aus der Masse kommt der Impuls!

Dennoch wird „Bildung“ inhaltlich heute allzu oft zu eng verstanden, im Sinne von (stoischer, schier mechanischer) *Ausbildung*, ausschließlich als Teil der

Schul- und Hochschulzeit, später im Sinne der Fort- und Weiterbildung als Teil der beruflichen Zeit. Bildung ist aber *nicht gleich* Ausbildung, vielmehr ist Aus-, Fort- und Weiterbildung eine *Teilmenge* von Bildung. Bildung wird noch immer und viel zu oft gleichgesetzt mit dem Erwerb von Abschlüssen und Zertifikaten. Bildung braucht ein Verständnis, dass die Ansammlung von qualifizierten Abschlüssen zwar inkludiert, aber zugleich den *ganzen* Menschen in den Blick nimmt, seine sozialen und personalen Kompetenzen, seine Bedürfnisse, seine Gefühle, seine Fähigkeiten und Kompetenzen.

Bildung ist der permanente Entstehungs- und Weiterentwicklungsprozess eines Menschen, es geht bei Bildung um nicht weniger, als um die „*Aneignung von Welt*“, also um das Erfassen, Verarbeiten und Verstehen von Welt. Der ehemals erfolgreiche Auto-Manager Daniel Goeudevert formulierte so treffend: „*Ausbildung ohne Bildung führt zu Wissen ohne Gewissen!*“. Und der ehemalige Bundespräsident Johannes Rau meinte: „*Bildung ist Teilhabe, die mehr ist als die Teilhabe am Erwerbsleben, Bildung ist Teilhabe am Leben!*“

Ausbildung hat immer das Ziel, etwas zu können, es geht um den Erwerb von Wissen und Kenntnissen, Fähigkeiten und Fertigkeiten. Während *Bildung* das Ziel hat, etwas zu *werden*, jemand zu „*sein*“, innere Grenzen, den eigenen Horizont zu erweitern. Man fühlt sich an den ersten Kanzler der Bundesrepublik, Konrad Adenauer, erinnert, der meinte: „*Wir leben alle unter demselben Himmel, haben aber nicht alle denselben Horizont!*“ Während aber der Himmel feststeht, lässt sich der Horizont erweitern.

Ausbildung ist immer zielgerichtet, Bildung aber ist zunächst von ihrem Wesen her zweckfrei (Peter Bieri). Bildung ist der Prozess der umfassenden „Weltaneignung“ mit allen fünf Sinnen, mit Kopf, Herz und Hand. Bildung ist die aktive Auseinandersetzung mit der

Welt, mit Objekten, Subjekten, mit anderen, aber auch mit sich selbst.

Alfred Andersch meinte einmal, Bildung und Humanismus schütze nicht unbedingt vor inhumanem Handeln und verwies als Beispiel auf den ehemaligen Reichsführer-SS, Heinrich Himmler, den Hauptverantwortlichen für den Holocaust, der in einem humanistisch gebildeten Elternhaus aufwuchs und dessen Vater Oberstudiendirektor war. Der Philosoph Peter Bieri antwortete Andersch, dass Bildung nur jenen schütze, der die Inhalte nicht nur rezipiere und konsumiere, sondern der sich darauf *einlasse*, der *nach* dem Lesen eines Buches, *nach* der Betrachtung eines Kunstwerkes, *nach* dem Hören eines Musikstückes ein anderer sei als vorher. Nur bei jenem habe sich etwas verändert, sei etwas Neues entstanden, habe sich etwas „*gebildet*“.

Aufgrund der weit fortgeschrittenen Zivilisation und der Tatsache, dass wir nur mehr uns selbst als potentiell lebensbedrohliche „*Feinde*“ wahrnehmen, ist aus dem Bewusstsein gerückt, dass „*Bildung*“, dass „*Lernen*“ eine Überlebensstrategie war und ist. Das gilt nicht nur für den homo sapiens, es gilt sowohl für jeden einzelnen, wie für die jeweilige Gattung und Spezies. Ein „*Bildungswille*“, eine natürliche Neugier, ist auch in uns angelegt: Der Mensch *will* kennen, *will* können, *will* wissen und er *will* verstehen. In einer Welt zunehmender Diskontinuitäten und Diversifizierung wird die Erklärung, die Kenntnis und das Verständnis des „*anderen*“ (meint hier Subjekte und Objekte) für die eigene Orientierung, aber auch für ein friedfertiges Miteinander immer wichtiger.

Und während die Vermittlung „*formaler*“ Bildungsinhalte immer *endlich* ist (für die Beherrschung einer Sprache in einer beliebigen Stufe nach dem europäischen Referenzrahmen ist ein bestimmtes Lernpaket zu absolvieren, dann ist zumindest diese Einheit abgeschlossen), bleibt die Vermittlung „*intentionaler*“ Inhalte bzw. das inzidentelle

Lernen *unendlich*, es entspricht einem immerwährenden „*Fluidum*“. Unser Gehirn – sagen Hirnforscher – mag vieles können, aber eines kann es definitiv nicht. Es kann nicht Nicht-Lernen! – Es lernt permanent, bewusst und unbewusst, Intendiertes und Nicht-Intendiertes, ja, es lernt sogar im Schlaf, es verarbeitet Welt und wir können es gar nicht daran hindern.

In einer zunehmend unübersichtlicheren Welt, die bei Unkenntnis eher Angst zu machen droht, wird neben der Vermittlung formaler Bildungsinhalte vor allem die Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse, ihrer großen Chancen, aber auch ihrer Risiken, der politischen und ökonomischen Zusammenhänge und Implikationen, der politischen Möglichkeiten und Grenzen, der ökologischen Entwicklung und Folgen, der kulturellen und religiösen Fundamente notwendiger denn je. Dies außerhalb der Hektik des Tagesgeschäftes und der Aktualität tun zu können, ist ebenso Auftrag von BR-alpha, wie die Vermittlung von Kenntnissen, Fähigkeiten und Fertigkeiten für Schule und Hochschule, Ausbildung und Beruf.

III.

Obschon wir dem Begriff inhaltlich schon sehr nahe sind, soll hier in Parenthese kurz auf die Frage eine Antwort zu geben versucht werden, wofür denn Bildung nötig und warum sie denn so wichtig sei. Drei kurze Antworten.

Erstens, aus *politischen* Gründen: Die Demokratie ist die beste, aber zweifelsohne auch die anstrengendste und arbeitsintensivste Regierungsform.

Nicht nur für die politisch Handelnden, sondern auch und gerade für die Betroffenen, für uns, die wir die „*Arbeitgeber*“ der Politiker sind. Nicht selten klagen politikmüde (oder nur bequeme?) Menschen: Man könne doch eh nichts ausrichten, die Politiker machten eh was sie wollten. Aber ist das wirklich so? Oder wird es nicht viel eher dann so, wenn wir uns abwenden und den Politikern Nachfragen und Erklärungen ersparen? Wie gesagt, die Politiker arbeiten für das Allgemeinwohl, sie stehen in unserem Dienst. Welcher Arbeitgeber würde aber (nicht-) Handeln nach dem Motto: *Meine Beschäftigten machen sowieso, was sie wollen?* – Die Demokratie ist auf Reziprozität angelegt, sie funktioniert umso besser, je besser der Austausch zwischen Regierenden und Regierten erfolgt. Die Demokratie erfordert nicht nur kluge Entscheidungen von den politisch Handelnden, sondern auch von uns Bürgern. Demokratie ist der Wettbewerb miteinander konkurrierender Meinungen. Gerade weil es in der Politik keine „*Wahrheit*“ gibt (die davon zu unterscheidende Wahrhaftigkeit sollte es natürlich schon geben), und politische Entscheidungen nie „*alternativlos*“ sind, setzen (politische) Entscheidungen auch von den Bürgern ein hohes Maß an Interesse und politischer Bildung voraus. Dabei geht es nicht nur um Systemkenntnisse, um die Kenntnis der Funktionalitäten, der Institutionen, Organisationen und handelnden Personen, sondern eben auch der Interessen, der Hintergründe, der Zusammenhänge und Motive. Die Fähigkeit des Wägens, des Durchdenkens möglicher Alternativen und die Fähigkeit der Folgenabschätzung nebst der Herausbildung des Gefühls einer Verantwortungsgemeinschaft muss Inhalt und Grundlage politischer Bildung sein. Kein Themenfeld ist davon ausgenommen: Was ist, wenn Syrien die Türkei angreift, greift dann die Beistandspflicht für Deutschland nach dem NATO-Vertrag? Was wäre gewesen, hätte das Verfassungsgericht dem Fiskalpaket und Rettungsschirm nicht zugestimmt?

Wie entwickelt sich in Europa die Entscheidungsprerogative? Was ist mit dem Parlamentsvorbehalt in Deutschland bei Übertragung weiterer Souveränitätsrechte an supranationale Institutionen? Gibt es Grenzen für den internationalen Einsatz der Bundeswehr, wie entwickeln sich die Rentenbeiträge und späteren Ansprüche, was sind unsere ethischen und vor allem religiösen Grundlagen, um so schwierige Fragen wie Transplantationsgesetz, Präimplantationsdiagnostik, oder das Recht auf einen würdevollen Tod bei schwerer Krankheit *politisch* zu beantworten? – Ohne ein Mindestmaß an (nicht nur, aber auch) politischer Bildung, ohne Interesse und Mitarbeit der Bürgerinnen und Bürger kann die Demokratie nicht nur nicht gedeihen, sie wird bei einem sich weiter entwickelnden Desinteresse der Bürger sogar Schaden nehmen.

Zweitens, aus *ökonomischen* Gründen: Angesichts der Globalisierung, der Öffnung der Märkte, auch der Arbeitsmärkte, wird der Wohlstand der Gesellschaft, aber auch des einzelnen noch mehr als bisher von einem möglichst hohen Bildungsniveau abhängen. Wissenschaft, Forschung und Entwicklung sind wichtige Investitionsmärkte der Zukunft, aber auch die Investition in einen möglichst hohen Bildungsstandard der Bevölkerung ist ökonomisch sinnvoll und schlicht wohlstands- und zukunftssichernd. Dabei muss der Spagat gelingen, sowohl die „Eliten“ zu fördern, die Spitzenleistungen in Forschung und Lehre, als auch diejenigen mitzunehmen und zu fördern, die eine zweite oder dritte Chance benötigen. In Deutschland gibt es 7,5 Millionen funktionale Analphabeten, Menschen also, die mit den ständig steigenden literalen Anforderungen der Gesellschaft nicht mithalten können, rund 20% der 15-Jährigen drohen den Anschluss an die Zukunft zu verlieren und jährlich verlassen knapp 70 000 Jugendliche die Schule ohne jeglichen Abschluss. Wir können nicht einerseits auf das „demographische Problem“ verweisen (zahlenmäßiger Rückgang Jugendlicher bei gleichzeitig zahlenmäßigem Anstieg Älterer) und den „Facharbeitermangel“ beklagen, wenn zugleich jährlich Zehntausende junger Menschen verloren zu gehen drohen. Hier sind Politik, Staat und Gesellschaft gefordert. Oder wie es Wolfgang Bosbach in Anspielung auf die mangelnden Bodenschätze Deutschlands formulierte: „*Wer schon nichts im Boden hat, der muss wenigstens was in der Birne haben!*“

Drittens, aus *gesellschaftlichen und sozialen*, also aus *schlicht menschlichen* Gründen. Denn nur Bildung und Bildungsgerechtigkeit (verstanden als Chancengerechtigkeit) bieten die Möglichkeit zu gleichberechtigter Teilhabe an allen Angeboten von Wirtschaft und Gesellschaft, Kunst und Kultur und ein menschenwürdiges Einkommen, das keiner zusätzlichen finanziellen Stütze oder eines zweiten Einkommens bedarf. Auch dass ein Mensch von seinem erarbeiteten Einkommen leben kann, ist eine Frage der menschlichen Würde. Und unser christliches Menschenbild und das Gebot der Nächstenliebe sollten uns Auftrag genug sein, alle mitnehmen und niemanden zurücklassen zu wollen. Vom hohen Gut des sozialen Friedens ganz zu schweigen.

IV.

Bildung ist also keine Ansammlung von Informationen, kein vergnüglicher Zeitvertreib und auch kein gesellschaftliches Dekor, Bildung bedeutet vielmehr innere Veränderung, neue Sichtweisen, neue Erkenntnisse und nicht selten auch Euphorie. Es gilt, so Thomas Rauschenbach,

dass prinzipiell jeder Anlass, jede Situation, jede Begegnung, jedes Erlebnis, jeder Augenblick Element eines Bildungsprozesses sein kann, daher lasse sich Bildung nur ort- und zeitlos, überhaupt nur „*entgrenzt*“ denken.

Dass Bildung eben nicht nur auf den funktionalen Teil beschränkt werden darf, findet sich auch in der Bayerischen Verfassung. Dort steht in Artikel 131 als Auftrag der Schulen zu lesen: „*Die Schulen sollen nicht nur Wissen und Können vermitteln, sondern auch Herz und Charakter bilden.*“ Es geht also um Welt- und Wertorientierung, um Wissen und Können, aber eben auch um Gefühle und Empathie. Nicht von ungefähr hat Friedrich Schiller in seiner Antrittsrede an der Universität Jena im geschichtsträchtigen Jahr 1789 sinngemäß von der „*Ausbildung zum Fachmann und der Bildung zum Menschen*“ gesprochen. Er sprach ausdrücklich von „*und*“ und nicht von „*oder*“.

Bildung als Prozess der „*Menschwerdung*“ und als Prozess der Aneignung von Welt kennt nach Thomas Rauschenbach *vier Dimensionen*, die wir geneigt waren, um *zwei weitere* zu ergänzen, so dass aus den nun sechs Dimensionen eine Art „*Bildungswürfel*“ entsteht, ein im Raum frei schwebender, sich ständig so bewegender Würfel, dass jede Seite von Zeit zu Zeit oben schwebt. Die sechs Seiten des Würfels sind also gleichberechtigt, keine Seite ist verzichtbar, die sechs Seiten lassen sich nur theoretisch voneinander sezieren, in der Realität stehen alle sechs Seiten in reziprotem Verhältnis zueinander. Jede Vernachlässigung auch nur einer „Seite“ des Würfels hat unweigerlich Konsequenzen auf die anderen fünf „Seiten“.

Die sechs Bildungsdimensionen sind: Erstens, die „*kulturelle Bildung*“. Damit ist die Konservierung und Tradierung des erworbenen, aufeinander aufbauenden, zum Großteil konsekutiven Wissens und unserer Kenntnisse gemeint. Der mit Abstand größte Teil unseres (individuellen) Wissens ist medial vermittelt (!), über Bücher, CDs, Hörfunk, Fernsehen, Internet, etc. und dieses Wissen ist auch auf Medien gespeichert. Zur kulturellen Bildung zählt auch die Vermittlung und Aneignung der Kulturtechniken, des kulturellen Erbes, des Wissensschatzes, etc. Leider zwingt die in den letzten Jahrhunderten angesammelte Stoff-Fülle zu einer letztlich mehr oder weniger beliebigen Auswahl der zu vermittelnden Inhalte, zum anderen gibt es immer mehr Inhalte, deren Halbwertszeit an Gültigkeit permanent und mit zunehmender Geschwindigkeit abnimmt. Das zwingt zu einer Dauerrevision des erlernten Wissens.

Zweitens, die *materielle Bildung* umfasst die Aneignung von Kenntnissen und Erfahrungen aus der physikalischen Welt, der Natur und Tiere, der Pflanzen, des Wetters, des Klimas, etc. aber es geht auch um die von den Menschen geschaffene „Umwelt“, um Waren und Produkte. Die materielle Bildung umfasst die Fähigkeit, sich verhalten zu können gegenüber einer „dinglichen“ Welt, es geht um die Kompetenz zur Alltagsbewältigung, um eine Art „Alltagstauglichkeit“ (Bedienungsanleitungen und Beipackzettel verstehen und einen Bankautomaten bedienen zu können, etc.).

Die dritte Kategorie nennt Rauschenbach die *soziale Bildung*. Diese Kategorie umfasst die Fähigkeit, sich als soziales Wesen in der menschlichen Welt verhalten, sich zu anderen Menschen in Beziehung setzen zu können. Es geht um die partizipative Auseinandersetzung mit der Gesellschaft, um kommunikative und soziale Kompetenzen, um verständigungsorientiertes Handeln.

Viertens umfasst der Bildungsprozess

die *personale Bildung*. Dabei geht es um die Fähigkeit, mit seiner *inneren* Welt, mit seiner Gedanken- und Gefühlswelt, mit sich selbst, seiner Körperlichkeit, Emotionalität und Expressivität umgehen zu können. Man muss lernen, sich selbst wahr- und anzunehmen, es geht um den inneren Weltbezug. Die christliche Botschaft: „*Liebe Deinen nächsten wie Dich selbst*“ setzt voraus, dass man erst mal sich selbst annehmen muss, bevor man einen anderen lieben kann. Wer sich selbst nicht „*liebt*“, kann auch nur schwer einen anderen lieben. Diese „*Eigenliebe*“ darf nicht missverstanden werden als ein Plädoyer für Narzissmus oder Egozentrismus, gemeint ist eher das sich Bewusstmachen und Bewusstwerden, aber auch das Annehmen seiner Selbst.

Zwei weitere Kategorien gehören unseres Erachtens zwingend dazu: Als fünfte Kategorie wollen wir die *musisch-künstlerische Bildung* benennen, also die Enkulturation. Denn die Expressionsmöglichkeiten des Menschen gehen weit über die Sprache hinaus, neben der Wort- und Schriftsprache gibt es weitere „*Sprachen*“, z.B. die Kunst, die Mimik, die Musik. Auch diese Sprache muss man, wie eine Fremdsprache, lernen, verstehen (passiv) und vielleicht auch selbst „*sprechen*“ (aktiv) lernen. Johann Wolfgang von Goethe hat nicht umsonst von der „*Kunst als Vermittlerin der Seele*“ gesprochen. Und Victor Marie Hugo, der u. a. den Glöckner von Notre-Dame geschrieben hat, meinte so treffend über die Musik: „*Sie drückt das aus, was nicht gesagt werden kann, worüber es aber unmöglich ist zu schweigen!*“

Die sechste Kategorie schließlich ist die *empathische Bildung*. Denn Empathie ist eine der wichtigsten Dinge, die wir einem Menschen entgegenbringen können und eine der schönsten, die wir empfangen dürfen. Empathie bedeutet, das persönliche Haus der Wahrnehmung, der Gedanken und Gefühle eines Mitmenschen nicht nur von außen zu betrachten, sondern dieses „*Haus*“ wirklich zu betreten, sich darin umzuschauen, sich zu orientieren, sich darin zurecht zu finden und zu verstehen, warum sich dieser Mensch so „*eingrichtet*“ hat. Empathie bedeutet nicht einfach Mitgefühl im Sinne von Mitleid, keine bloße Gefühlsansteckung. Empathie umfasst nicht nur Trost und Unterstützung, sondern bedeutet ein echtes Mitfühlen können mit dem anderen, zu spüren was er spürt, schlicht mitzuempfinden. Es geht also nicht nur um ein Erkennen, sondern um ein *Verstehen* der Gefühle, Gedanken, Motive, Schlussfolgerungen und Beweggründe des anderen. Wobei das Verstehen nicht unbedingt gleichgesetzt werden muss mit Verständnis i.S. einer Zustimmung. Es geht also nicht darum, sich *gemein* zu machen mit der Gefühlswelt eines anderen oder sie per se gutzuheißen, sondern Empathie bedeutet, sich auf den anderen einzulassen und seine Gefühlswelt mit- und nachempfinden können. Der Dirigent Daniel Barenboim hat einmal sinngemäß gesagt: „*Das Ende kriegerischer Feindseligkeit zeichnet sich erst dann ab, wenn das Leid meines Feindes mein Leid wird, wenn ich als Vater mit dem Vater eines gefallenen Kindes mitfühle, wenn seine Trauer meine Trauer wird.*“

IV.

Wie gesagt, alle sechs Seiten unseres Bildungswürfels gehören untrennbar zusammen. So zeigen u. a. neue Erkenntnisse der Hirnforschung, dass wahre Triebfeder unseres Handelns Gefühle sind, nicht die Ratio. Schaltet man das Gefühlszentrum eines Menschen z.B. mittels elektronischer Impulse aus,



Dr. Siegfried Grillmeyer, der Leiter der Akademie Caritas Pirckheimer Haus des Erzbistums Bamberg, begrüßte als Gastgeber die Teilnehmer der Tagung in Nürnberg.

dann ist er schier unfähig, irgendwelche Entscheidungen zu treffen, selbst banalste Fragen werden dann zur unüberwindbaren Hürde.

Bildung ist – so der Psychologe Carl Gustav Jung – nichts anderes, als der permanente Weg zu sich selbst.

In dieser Erkenntnis treffen sich die Arbeit von BR-alpha und jene der Erwachsenenbildung, die viele Gemeinsamkeiten haben: *Beide* sind von der Gesellschaft intendiert, finanziert und utilitarisiert. *Beide* arbeiten im Auftrag der und für die Öffentlichkeit, *beide* wollen Wissen tradieren, konservieren und generieren. Sowohl BR-alpha als auch die Erwachsenenbildung „gehören“ der Gesellschaft, sind Dienstleister für die Allgemeinheit, sind Teil der Daseinsvorsorge (mental, spirituell und sozial). *Beide* sind Teil der Grundversorgung, *beide* sind meritokratische Güter, also Güter, die ein Mensch per se und unabhängig von seiner eigenen Leistung „verdient“, Güter, die er bedarf, die ihm bereit und zur Verfügung gestellt werden müssen.

Und BR-alpha kann sich mit der Erwachsenenbildung auch sehr gut ergänzen. BR-alpha bietet ein extrem niederschwelliges Angebot (wir kommen zu den Nutzern), während die Erwachsenenbildung ein beständiges und nachhaltiges Angebot vorhält und den „Content“ liefert. Der Bildungskanal BR-alpha und die Erwachsenenbildung wären nicht, sondern sie *sind* ein kongeniales Team. Eine Kooperation bietet sich daher nicht an, sondern wird zu Recht und zum Vorteil beider seit vielen Jahren bereits praktiziert. Lautlos und selbstverständlich, effizient und effektiv. Dafür gilt es von Seiten von BR-alpha an dieser Stelle auch einmal ganz herzlich Danke zu sagen! Der Katholischen Bildungsarbeit und in Sonderheit der Katholischen Akademie. Herzlichen Dank für die Unterstützung, das Verständnis, die Geduld und die gute Zusammenarbeit. Vielleicht gilt für die Vermittlung von Bildung wie für eine gute Zusammenarbeit der Aphorismus von Werner Braun gleichermaßen: „*Wie leicht könnte das Leben sein, wenn wir endlich einsähen, dass niemand in allem recht hat, aber viele in manchem, und dass nur durch die Zusammenarbeit aller Geduldsamen das Rechte zustande kommt.*“ □

Interessen entstehen selbstbestimmt, aber nicht von selbst. Erstaunliches aus der Interessenforschung

Anke Grotlüschen

An einer Angelegenheit interessiert sein, sich für etwas interessieren, ein Interesse haben: Heißt das nicht immer, dass man selbst im Vordergrund steht? Heißt das nicht, dass die individuelle Entscheidung für ein Interesse ausschlaggebend war? Und wünschen wir uns nicht alle, Interessen bei anderen Menschen wecken zu können?

Die Bildungsforschung bringt hier einige Gegenpositionen ins Spiel. Dazu stellen wir zunächst Thesen auf, die vielleicht befremdlich klingen. Sodann folgt eine Rückblende auf den historischen Verlauf der Interessenforschung – sofern er für Erwachsenenbildung relevant ist. Im Anschluss daran ist das Begriffsverständnis zu skizzieren, wie es diesem Essay zugrunde liegt; dazu greifen wir auf zwei Theoretiker, John Dewey und Pierre Bourdieu, zurück. Anschließend stellen wir Ergebnisse dar, die aus einer Studierendenbefragung zur Entstehung und zum Verlauf von Interesse resultieren. Die Befragung mit sehr jungen Menschen führt zu einer Theorie der Interessegenese. Diese Theorie postuliert einerseits, dass Interesse eine Berührung mit dem Gegenstand vorausgehen muss – und andererseits, dass man Interesse in mehrere Phasen unterteilen kann. Allerdings musste die Theorie auch entlang erwachsener Menschen geprüft werden, somit erfuhr sie einige Erweiterungen, z.B. hinsichtlich erwachsener Weiterbildungsteilnehmer und die Entwicklung ihrer Interessen im Verlauf mehrjähriger Bildungsanstrengungen. Eine separate Studie dazu zeigt, dass Erwachsene, z.B. in der kaufmännischen Aufstiegsfortbildung, ihre Aufstiegsinteressen nicht realisieren können und stattdessen inhaltliche Interessen entwickeln bzw. artikulieren. Zum Ende des Beitrags werden die Eingangsthese erneut vorgestellt und Ihnen zur Prüfung vorgelegt, inwiefern es gelungen ist, diese Thesen solide zu untermauern.

1. Erstaunliches: Einige Thesen

Beginnen wir mit der Aufstellung einiger Behauptungen, die es dann zu begründen gilt.

• Interessen sind erstaunlich abhängig von unserer sachlich-sozialen Welt.

Sie entstehen nicht „von innen heraus“. Sie werden als selbstbestimmt etikettiert, entstehen aber nicht von selbst.

• Interessen kann man nicht so schnell wecken, denn sie sind träge.

Man hört oft, dass Interessen geweckt werden sollten, insbesondere bei denjenigen, die man für etwas interessieren will, was sie selbst nicht befürworten. Allerdings ist dieser Versuch, Interessen bei Dritten zu wecken, häufig zum Scheitern verurteilt. Das liegt daran, dass zunächst versucht wird, besonders schnell das Interesse bei anderen zu wecken und dem steht die These der Interesteträgheit entgegen. Und es liegt zum Zweiten daran, beim anderen das Interesse zu wecken, obwohl der jedoch sich nur für etwas interessiert, was er sich selbst zuschreiben kann. Das Interesse muss also subjektiv selbstbestimmt bleiben, sonst entsteht es nicht.



Prof. Dr. Anke Grotlüschen, Professorin für Lebenslanges Lernen, Universität Hamburg

• Interessen „sind“ nicht, sondern sie „werden und vergehen“.

Und das kann man in Phasen unterteilen. Wir gehen auf Basis der Forschungsergebnisse davon aus, dass Interessen nicht einen Zustand abbilden, sondern höchstens eine aktuelle Situation innerhalb einer Verlaufskurve.

• Erwachsene steigen erst in späten Interessephasen in organisierte Weiterbildung ein.

Dort allerdings stagniert das Interesse und es wird umetikettiert. Dazu werden Forschungsdaten vorgetragen.

2. Historie: Interesse als Zustand

Um nachzuvollziehen, warum wir behaupten, dass Interesse als Prozess zu fassen ist, muss zunächst ein Blick in den Forschungsstand geworfen werden. Dieser Forschungsstand zeigt dann mit bemerkenswerter Deutlichkeit auf, dass Interesse als Zustand erhoben wird, nicht jedoch als Prozess. Eine der frühen Zustandserhebungen dieser Art ist die berühmt gewordene Studie von Gertrud Hermes (1926) mit dem Titel „Die geistige Gestalt des marxistischen Arbeiters“. Gertrud Hermes erhebt entlang der Führerstatistik der Leipziger Volkshochschule, welche Personen an welchen Weiterbildungsthemen teilgenommen haben. Aus einer Themenklassifizierung schlussfolgert sie, dass die verschiedenen Personengruppen Interesse am jeweiligen Thema haben, und diskutiert dann, inwiefern die Interessen von Arbeitern bzw. Arbeiterinnen und die Interessen von Angestellten sich unterscheiden und wie sich die Geschlechter unterscheiden. Sie bezieht sich damit ausschließlich auf die Gruppe der Arbeiter bzw. Arbeiterinnen, die sie als marxistisch organisiert oder dem Marxismus nahe stehend betrachtet, nicht jedoch auf die gesamte Arbeiterschaft.

Eine ähnliche Studie legt ebenfalls 1926 Viktor Engelhardt vor mit dem Titel „Die Bildungsinteressen in den einzelnen Berufen“. Hier wird noch einmal

deutlicher, dass es darum geht, nach Berufen sortiert zu erheben, welche Berufsgruppe vorzugsweise welche Weiterbildungsthemen wählt und besucht. Auch daraus wird wiederum auf die Interessen der handelnden Personen geschlossen.

Knapp zehn Jahre später werden die beiden eingangs genannten Studien zurückgewiesen. Mit dem Titel „Die Bildungsinteressen des großstädtischen Proletariats“ tritt Franz Große 1932 in die Diskussion ein, und unter dem Titel „Die Bildungsinteressen der deutschen Arbeiter“ greift sodann 1934 Reinhard Buchwald aus sehr konservativer Position in die Diskussion ein.

Die vielgenannten Erhebungen stehen stellvertretend für den zentralen Diskurs der Weimarer Republik, indem die Fragestellung sich darauf richtete, ob die Arbeiterschaft, die ja seinerzeit sehr groß war, sich für Bildungsthemen interessiere, die früher oder später nachgefragt würden, wenn die Revolution gesiegt hätte, oder ob dieselbe Arbeiterschaft an eben dieser Revolution kein Interesse habe und demzufolge auch an geeigneten Weiterbildungsthemen kein Interesse habe. Die beiden Studien aus den 1920er Jahren befürworten tendenziell die Revolutionsbereitschaft und entsprechende Weiterbildungsbereitschaft der Arbeiterschaft, während die späteren Erhebungen das in Zweifel ziehen. Allen Erhebungen ist gemein, dass sie nur auf Teilnehmende zurückgreifen können und keine Adressatendaten vorliegen haben, so dass die eigentliche Fragestellung, was denn die Arbeiterschaft in der Weimarer Republik von einer potenziellen Revolution hielte, ungeklärt bleibt und nach dem Zweiten Weltkrieg auch nicht mehr gelöst werden kann.

Nach dem Zweiten Weltkrieg allerdings beginnt tatsächlich die Adressatenforschung, bekannt geworden mit der Leitstudie aus Göttingen „Bildung und gesellschaftliches Bewusstsein“ von Strzelewicz, Raapke, Schulenberg (1966). Diese Erhebung fragt vor allen Dingen, ob Weiterbildung und Bildung insgesamt gleich verteilt ist, also, ob sich alle Bevölkerungsschichten positiv für Bildung interessieren. Sie kommt zu der Schlussfolgerung, dass der Begriff positiv besetzt sei, die Weiterbildungsteilnahme dadurch aber noch längst nicht determiniert sei. Im Jahr 2004 publizieren Barz und Tippelt eine Erhebung der Adressaten- und Milieuforschung, in der im Untertitel Weiterbildungsverhalten und -interessen auftauchen. Hier ist also das Thema Weiterbildungsinteresse wieder auf dem Buchdeckel gelandet, jedoch im Untertitel und auch nur noch als Spiegelstrich. Aus Perspektive der Milieuforschung wird nunmehr erhoben, welche Milieus sich für welche Weiterbildungsthemen interessieren; auch das wird mit Hilfe einer Adressatenerhebung erfasst, in der potenzielle Weiterbildungsthemen abgefragt werden. Die Diskussion der Weiterbildungsinteressen ist parallel, jedoch in der Motivationsforschung und pädagogischen Psychologie weitergeführt worden. Diese wiederum greift Horst Siebert 2006 auf in einem Beitrag zu Lernmotivation und Bildungsbeteiligung.

Der Forschungsstand lässt sich also wie folgt zusammenfassen: Bisher wird erhoben, wie hoch das Interesse von Erwachsenen an diesem oder jenem Themenkomplex ist, die Entstehung und der Verlauf von Interessen ist aber zu dem Zeitpunkt überhaupt noch nicht diskutiert worden.

3. Theorie: Interesse als Relation und Spiel

Wenn man sich jetzt überlegt, was Interesse eigentlich ist und ob es sich

darin ausdrückt, dass man an einer Weiterbildungsveranstaltung teilnimmt, dann führt die Suche von den eben genannten Erhebungen zurück in die zugrunde liegenden Theorien. In der aktuellen Interessenforschung kommt man bei längerem Nachvollzug der Forschungshistorie zu John Dewey, in der Milieuforschung kommt man früher oder später zu Pierre Bourdieu. Bemerkenswerterweise haben sich beide expressis verbis zu Interesse geäußert und zwar auch noch in relativ ähnlicher Ausdrucksform mit unterschiedlichen Nuancen und, im Falle von Pierre Bourdieu, der ja nun deutlich später gelebt hat, auch in positiver Bezugnahme auf John Dewey. John Dewey schreibt: „Interest is personal; it signifies a direct concern, a recognition of something at stake, something whose outcome is important for the individual“ (Dewey 1913, S. 16). Interesse ist also laut John Dewey an die Person gebunden, beinhaltet eine direkte Betroffenheit und zwar die Akzeptanz, dass etwas auf dem Spiel steht, und zwar etwas, dessen Ergebnis für die handelnde Person von Wichtigkeit ist. Diese Zusammensetzung des Begriffs – also personenbezogene Betroffenheit durch die Ergebnisse dessen, worum es geht und auch das Akzeptieren, dass es um etwas geht, das auf dem Spiel stünde – ist bei Pierre Bourdieu noch etwas deutlicher formuliert. Er wiederum schreibt: „Ein Interesse haben heißt, einem bestimmten sozialen Spiel zugestehen, dass das, was in ihm geschieht, einen Sinn hat, und dass das, was bei ihm auf dem Spiel steht, wichtig und erstrebenswert ist“ (Bourdieu / Wacquant 1996, S. 148).

Wir gehen auf Basis der Forschungsergebnisse davon aus, dass Interessen nicht einen Zustand abbilden, sondern höchstens eine aktuelle Situation innerhalb einer Verlaufskurve.

Bourdieu formuliert die Handlung, um die es geht, als Spiel und zwar als soziales Spiel. Dafür ist er oft kritisiert worden, weil der bittere Ernst, der sich in manchem Existenzkampf verbirgt, darin nicht zum Ausdruck gebracht ist. Andererseits klärt die Spielmetapher auch, dass es um ein gestaltbares Zusammenfinden von Menschen in sozialen Settings geht, und dass in diesen Settings nicht vorherbestimmt ist, was man interessant findet oder nicht, sondern dass es immer noch eine durch den Habitus bestimmte Handlung der jeweiligen Person ist, das Geschehen als interessant zu akzeptieren, indem man das, was es zu gewinnen gibt, als bedeutsam etikettiert. Auf Basis dieser Klärungen wurde dann ein empirischer Zugriff zur Entstehung und zum Vergehen von Interessen möglich.

4. Empirie: Interessegenese bei Studierenden

Erhoben wurden sogenannte Kurzerzählungen, in denen Studierende gebeten wurden, ein Interesse aus ihrer Biografie hervorzuheben, dieses in seinem Verlauf zu schildern, die Schilderung später zu Hause zu Papier zu bringen und anonymisiert zur Verfügung zu stellen. Teilgenommen haben an diesen anonymisierten Kurzerzählungen 85 Studierende überwiegend der Erziehungswissenschaft. Die Schreibphase hat etwa 30 Minuten gedauert, die Nachbearbeitung war den Studierenden

freigestellt, die Auswertung fand mit Hilfe der sogenannten Grouded Theory statt. Das Spektrum der so zu Papier gebrachten Interessen reicht von der Regie von Independent-Filmen über die Auseinandersetzung mit Königin Elisabeth I. oder mit Freud, die Nutzung der Mini Playback Show und von Orchesterspielen, Kommunikation mit Schülerinnen und Schülern, gewerkschaftliche Bildung, Volleyball oder skandinavische Sprachen, um nur einige Beispiele aus der Bandbreite zu nennen. Zur Frage, ob die Studierenden ihr Interesse selbst bestimmt hätten, oder wie sie dazu gekommen sind, hat die überwiegende Mehrheit geäußert: „Ja, die Interessen sind aus mir heraus entstanden.“ Und zwar überraschenderweise mit immer wiederkehrend denselben Formulierungen wie beispielsweise:

- ... meine Interessen lagen schon von klein auf eher im naturwissenschaftlichen Bereich (64-2).
- Seit ich denken kann, spielt Kunst für mich eine große Rolle (7-2).
- Mein Interesse gilt der Tierheilkunde und -psychologie. [...] Seit ich denken kann, haben wir Hunde, Pferde und Kleintiere gehabt (86-2).
- Für Musik interessiere ich mich schon, so lange ich denken kann (63-2).
- Schon so lange ich denken kann, hat es mir immer Spaß bereitet, mich mit Kindern zu beschäftigen (57-3).
- Seit ich denken kann, interessiere ich mich für Sport in jeglicher Hinsicht (80-2).

Typisch ist, dass die Formulierung lautet „von klein auf“ oder „seit ich denken kann“, „soweit ich zurückdenken kann“ oder „seit jeher“. Ebenfalls wiederkehrend ist die Formulierung „schon immer“, „relativ früh“ oder „schon früh in der Kindheit“. Mit anderen Worten: Die eben benannten Interessen werden ganz überwiegend auf eine länger zurückliegende Entstehungsphase etikettiert, und es wird auch formuliert, dass sie früh und ohne erkennbaren Beginn irgendwie immer schon dagewesen seien.

Andererseits entstehen aber dieselben Interessen nicht von selbst, es zeigt sich nämlich, dass in der Schilderung der Interessegenese zwei Aspekte ohne jeden Widerspruch nebeneinander gestellt werden. Das ist in dem Zitat der Person Nummer neun, Absatz vier erkennbar: Sie schreibt: „Das Interesse, das ich behinderten Kindern entgegen bringe, kam von mir alleine. (...) Jedoch, ich bin froh, ein freiwilliges soziales Jahr in diesem Bereich absolviert zu haben, denn dadurch wurde ein neues Interesse in mir geweckt, das ich auch zum Beruf machen möchte.“ Hier zeigt sich also, dass die Vereinbarung externer Einflüsse und interner Selbstbestimmungszuschreibung widerspruchsfrei vom Individuum vorgenommen wird, sodass ohne jede Problematik formuliert werden kann, das Interesse sei selbstbestimmt. Dabei ist es aber nicht unerheblich zu wissen, wer auf welche Interessen stoßen kann. Es sind bestimmte Jugendliche, denen ein freiwilliges soziales Jahr ermöglicht wird, es sind bestimmte Jugendliche, die in Kontakt mit der Staatsoper kommen und es sind wiederum andere Jugendliche, denen eher der Kontakt mit dem lokalen Fußballverein ermöglicht wird. Die Frage also, wie Interesse entsteht, hängt von der sachlich-sozialen Umwelt ab. Diese anfänglichen Berührungen sind nun wiederum stellenweise anders als wir erwarten würden: Einige kommen selbstverständlich erwartungskonform aus der Schule, aus dem Elternhaus oder aus der Peer Group. Das sind die drei klassischen Sozialisationsinstanzen.

Seit geraumer Zeit diskutieren wir aber auch die vierte Sozialisationsinstanz – die Medien. Hier wiederum ein Beispiel: Eine Volleyballerin formuliert: „Entstanden ist dieses Interesse im Alter von ca. 14 Jahren, durch eine Fernsehsendung (...), in der Volleyball den Mittelpunkt darstellte. Gefestigt wurde mein Interesse durch das Angebot einer Volleyball-AG an meiner Schule.“ Was hat diese Studentin gesehen? Ihr Ausgangspunkt des Interesses ist die Fernsehsendung *Mila Superstar*, ein Shjojo Manga, ausgestrahlt in den Jahren 1993 – 1994 auf dem Privatsender RTL2. Shjojo Mangas sind animierte Comiczeichnungen aus Japan. Shjojo bezieht sich dabei auf eine Superheldin, also eine weibliche Heldenfigur. Wir hätten mit bürgerlichem Hintergrund möglicherweise nicht erwartet, dass ausgerechnet ein Comic dazu führen könnte, dass eine Jugendliche sich mit einer verbreiteten Sportart so auseinandersetzt, dass sie später Punktspiele bestreitet. Ein weiteres Beispiel einer Studentin, die in einem Orchester spielt, also ein Interesse an Musik generiert hat: „Mein Interesse für die Musik besteht schon sehr lange. Schon als Kind mochte ich gerne Musik hören und ich liebte die Mini Playback Show.“ Die Mini Playback Show ist unter der Bevölkerung derart verpöht, dass sie 1996 den Preis der „beleidigten Zuschauer“ erhielt, ist aber nichts desto trotz von der befragten Studierenden genutzt worden, um daraus ein Interesse am Musizieren zu generieren. Ein drittes Beispiel von einem Studierenden, der Interesse entwickelt hat, Regie zu führen und das auch tut, indem er Filme produziert. Er formuliert: „Als ich 1995 zum ersten Mal „...“ gesehen habe, stieg mein Interesse an Filmen wie nie zu vor. (...) Daraufhin mussten mir meine Eltern jedes Wochenende Independent-Filme aus der Videothek ausleihen. Mit 15 Jahren konnte ich meine Eltern überreden, mir meine erste HI-8-Videokamera zu kaufen.“ Diese Person nimmt Bezug auf den Independent-Film *Pulp Fiction*, auch das gehört sicherlich nicht zum bürgerlichen Kulturgut und würde von manchen Eltern vielleicht auch nicht als potenzieller Ausgangspunkt für eine berufliche Entwicklung gesehen. Mit anderen Worten: Die medialen Angebote werden von manchen Jugendlichen offensichtlich so genutzt, dass sie Interessen daraus generieren können, mit denen sie möglicherweise sogar berufstätig werden können, obwohl das Medium selbst dieses Potenzial eigentlich gar nicht erkennen ließ. Ein letztes Beispiel: Eine Balletttänzerin, mittlerweile nicht mehr aktiv, schildert als Ausgangspunkt: „Ich hörte sehr oft die alte Dirty Dancing Kasette von meiner Mutter und tanzte dazu“. Auch hier also ein Tanzfilm der 1980er Jahre, der dazu geführt hat, dass man selbst aktiv wird.

5. Ergebnis: Theorie der Interessegenese

Man kann unseres Erachtens die Entwicklung von Interesse nach einer ersten Berührung (B) in Latenzphase, Expansionsphase und Kompetenzphase unterteilen, bevor dann eine Distanzierung (D) eintritt.

Die **Latenzphase** ist charakterisiert durch:

- Erste Berührungen mit dem Gegenstand finden statt, werden jedoch noch wieder vergessen. Einflüsse Dritter werden als Zufall deklariert.
- Die Ausstiegsoption wird abgewogen.
- Die Hinwendung zum Gegenstand des Interesses ist instabil, kann wieder versanden. Es finden Umwege und Pausen in der Interessegenese statt.
- Der Gegenstand wird mit Attraktion oder Aversion konnotiert (Faszination



Im Rahmen der Tagung verabschiedete Georg Klaus, Vorsitzender der KEB im Erzbistum Bamberg und Mitglied im Vorstand der KEB Bayern (re.), Franz-Josef Rother in den Ruhestand.

Als Geschäftsführer und pädagogischer Leiter der Bamberger KEB wirkte Rother über Jahrzehnte an entscheidender Stelle der katholischen Erwachsenenbildung.

des Neuen, Herausforderung, bei negativem Verlauf entsteht Enttäuschung).

In dieser Latenzphase wird typischerweise keine organisierte Weiterbildung angesteuert.

In der **Expansionsphase** tritt das Phänomen ein, das eben gezeigt wurde. Einflüsse von Dritten werden hier besonders häufig negiert. Das Interesse wird der eigenen Person deutlicher zugeschrieben, eine Ausstiegsoption wird nicht mehr in Erwägung gezogen. Das heißt, es ist nicht mehr denkbar, mit diesem Interesse wieder aufzuhören – daran hängt zu viel.

Vertiefungen und Verallgemeinerungen zeigen sich vor allen Dingen in der Spezialisierung, z. B. in Studiengängen, in Fachspezialisierungen, aber auch in dem Erlernen größerer Zusammenhänge in einem weiteren Horizont. Dies ist ein Phänomen, das in der Weiterbildung häufig eintritt. Die Expansionsphase ist außerdem dadurch charakterisiert, dass Ressourcen zugunsten des neu entstehenden und sich ausdehnenden Interesses aktiviert werden und diese Ressourcen, die für das neue Interesse gebündelt werden, werden zum Teil auch aus anderen Bereichen abgezogen. Das heißt beispielsweise, dass die Besuche bei ehemaligen Freunden und Freundinnen nachlassen oder die Bereitstellung für andere Angelegenheiten wird eingeschränkt, um dem neuen Interesse nachgehen zu können.

Eine dritte Phase lässt sich davon unterscheiden. Sie ist als **Kompetenzphase** charakterisiert. Kompetenz zeigt sich hier zum einen dadurch, dass man über den fachlichen Gegenstand informiert ist und über detailliertes Wissen verfügt. Zum anderen, dass man aber aufgrund dieser Informiertheit beginnen kann, detailreiche und kreative Fragen zu formulieren. Dies ist in den Interessenschilderungen ganz besonders auffallend gewesen. Die Kompetenzphase ist außerdem dadurch gekennzeichnet, dass man beginnt, für das eigene Gebiet Lobbyarbeit zu unternehmen und gegenüber Kritik oder Fehleinschätzungen auch argumentiert. Das Interessegebiet wird fachlich auch nach außen vertreten.

Zur **Distanzphase** bleibt noch zu sagen, dass die Distanzierung in aller Re-

gel unfreiwillig oder ungern beginnt. So sind sportliche Distanzphasen häufig dadurch gekennzeichnet, dass Verletzungen vorliegen oder ärztliche Empfehlungen lange umgangen werden, bevor ihnen dann Folge geleistet wird.

6. Empirie II: Interessegenese in einer zweijährigen Fortbildung

Wir haben die Aufstiegsfortbildung zum Finanzfachwirt bzw. zur Finanzfachwirtin (FFW) und die Aufstiegsfortbildung zum Handelsfachwirt bzw. zur Handelsfachwirtin (HFW) beobachtet, um ein Kontrastsample zu gewinnen, das nicht primär Themen beinhaltet, die von der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung als interessant wahrgenommen werden. Deshalb haben wir gezielt Themen ausgewählt, bei denen viele vielleicht sagen würden, „Oh, das erscheint aber langweilig“ oder als „trockene Materie“, und damit als gegenständliches Sample.

Wir haben angehende FFW und HFW jeweils zu Beginn ihrer zweijährigen Fortbildung befragt, mit welchem Interesse sie diese Fortbildung anfangen, die teils vom Betrieb bezahlt wird,

Die medialen Angebote werden von manchen Jugendlichen offensichtlich so genutzt, dass sie Interessen daraus generieren können.

teils aber von ihnen auch selbst, und die viel Zeit in Anspruch nimmt und lern- und prüfungsintensiv ist. Nach zwei Jahren wurden die Befragten mit ihrer ursprünglichen auf Video aufgenommenen Aussage konfrontiert. Diese durften sie erneut sehen und dann dazu Stellung nehmen, inwiefern sich das Interesse realisieren ließ oder sich auch verändert hat. Es gibt eine ganze Reihe Ergebnisse aus dieser Studie. Hier möchte ich jedoch auf einige Teilaspekte eingehen: Man erkennt vor allen Dingen, dass der Einstieg überraschend früh, nämlich in der Latenzphase, stattgefunden hat. Das heißt, die Betroffenen sind nicht besonders genau inhaltlich informiert, was

sie eigentlich erwartet, und was die Gebiete der FFW oder des HFW beinhaltet. Sie sind in diese Aufstiegsfortbildung eingetreten, weil andere in ihrem Umfeld sie darauf gebracht haben, weil die Information im Betrieb auch vorlag und sie daraus vor allem instrumentelle Interessen am persönlichen Aufstieg entwickelt haben, an diesen jedoch scheitern. Nach dem Scheitern, also mehrere Jahre später, in denen keine der Betroffenen einen beruflichen Aufstieg vorzuweisen haben, wird das instrumentelle Interesse umetikettiert in ein inhaltliches Interesse. Die erste Berührung entsteht durch das Kollegium oder den Anbieter.

1. Person 5, FWB: „Das kam eigentlich, weil noch drei andere aus meinem Büro das gemacht haben. Da habe ich mich einfach mal angeschlossen.“

2. Person 1, HWB: „Es war ein dummer Zufall. Wir haben Post vom Bildungsträger bekommen. Habe diesen Kurs da drinnen gesehen. Es war quasi eine spontane Entscheidung.“

Mit anderen Worten, das Umfeld ist von Bedeutung, und die Tatsache, dass es dem Anbieter gelingt, sein Programm bis in die Betriebe an die einzelnen Arbeitsplätze zu versenden, ist hier der auslösende Aspekt. Die Aufstiege wiederum werden in der Eingangsbefragung typischer Weise formuliert als Zertifikatserwerb für den beruflichen Aufstieg. Später jedoch ist die berufliche Position unverändert, jedoch: „Ich bin immer noch der Meinung, ich habe das Richtige gemacht.“ (Person 4, FFW). Dieses Motiv, man habe zwar keinen Aufstieg realisieren können, aber habe immer noch das Richtige vorzuweisen, wird von Harry Friebel als Selbstfestivalisierung und auch nachträgliche Sinnhervorbringung formuliert. Hier wird es parallel flankiert durch die Inhalte, die nun mehr an Relevanz gewinnen. Eine Person aus dem HWB formuliert in der Abschlussbefragung: „Gewisse Dinge wurden intensiviert. Man hört ja in den Nachrichten BIP und Arbeitslosenquote und weiß der Geier. So hat man auch das Hintergrundwissen, was das überhaupt bedeutet, wo man das einordnen kann.“

7. Fazit: Erstaunliches?

Ich behaupte nach wie vor, Interessen sind erstaunlich abhängig von unserer sachlich-sozialen Welt: Sie werden als selbstbestimmt etikettiert, entstehen aber nicht von selbst. man kann sie nicht wecken, sie sind träge. Und auch die Anfänge sind nicht immer so wie wir erwarten würden. Interessen „sind“ auch nicht, sondern sie haben einen Lebenszyklus. Sie „werden und vergehen“, und man kann diesen Lebenszyklus in Phasen unterteilen. Bezogen auf die Weiterbildung steigen Erwachsene oft erst in späten Interessensphasen in Weiterbildung ein. Dort stagniert das Interesse jedoch stellenweise und wird umetikettiert, um die Sinnhaftigkeit des eigenen Handelns vor sich selbst weiter bestätigen zu können. □

In Zusammenarbeit mit Kirsten Vittali

Potentiale weiblicher Bildungs- und Berufsbiographien in der Weiterbildung

Hildegard Macha

Einleitung

Mein Thema ist die gelingende Erwachsenenbildung und Weiterbildung in der Gleichstellungsperspektive in Unternehmen und Universitäten. In bayerischen Firmen werden aufgrund des Fachkräftemangels neue Ziele aufgefunden und umgesetzt, mehr Frauen sollen als Fachkräfte gewonnen werden und zu Führungskräften aufsteigen. Ein Umdenken mit neuen Konzepten der Gleichstellung, die auf Forschung basieren, hat eingesetzt. Erwachsenenbildung und Weiterbildung wollen Entwicklungspotenziale eröffnen. Ziele sind dabei 1. individuelles geistiges Wachstum durch transzendente Bezüge und Reflexionen über den Sinn der Arbeit, Kompetenzerwerb und Transfer in den Alltag im Leben oder im Beruf, 2. die gleichberechtigte Teilhabe von Frauen und Männern im Erwerbsleben und die Erweiterung von geschlechtstypischen Rollenbildern. „Leitbild dieser Gleichstellungspolitik in der Lebenslaufperspektive ist eine Kultur des Zusammenhalts, die auf einer gleichberechtigten Partnerschaft von Männern und Frauen fußt“ (BMFSFJ 2011, S. 3).

In einem Fallbeispiel kann knapp das Konzept deutlich werden: Ilona Meier ist eine Frau von 35 Jahren, die in einer Medienfirma bei Augsburg arbeitet. Sie ist Teamleiterin und führt 25 Mitarbeiter/innen. Nach ihrem Studium von Medien und Design hat sie bei ihrem Berufseintritt vor 6 Jahren einen „Weiterbildungskurs für Berufseinsteiger“ besucht, der sie in die Struktur und die Produktionsbereiche der Firma einführte. Für ihren Aufstieg zur Teamleiterin wurde ihr ein „Qualifizierungskurs für Teamleiter“ vermittelt mit Inhalten zur Personalführung, Aufgabenstrukturierung und zum Management. Allerdings hat sie noch Schwierigkeiten mit ihrem Selbstbild als Führungskraft. Es fällt ihr schwer, klare Anweisungen in einem neutralen Ton zu geben und berechtigte Kritik gegenüber Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen konstruktiv zu äußern. Sie hat sich noch nicht mit ihrer neuen Rolle identifiziert. In einem Kurs „Basics für Führungskräfte“ kann sie ihre Probleme thematisieren und mit gleichgestellten Kollegen diskutieren. Sie bekommt vor allem von den männlichen Teamleitern im Kurs wertvolle Anregungen. Die Männer haben es aufgrund ihrer Sozialisation leichter, klare Anweisungen an Mitarbeiter zu geben, Aufgaben klar zu umreißen und auch zu kontrollieren. Die männlichen Mitarbeiter wiederum werden von der Fähigkeit der Frauen, im Team zu führen und eine sozial entspannte Arbeitsatmosphäre zu schaffen, angeregt.

Nun möchte Ilona ein Kind bekommen und dabei trotzdem weiter am Karriereaufbau arbeiten. Die Firma schiekt sie in einen Kurs „Vereinbarkeit für Führungskräfte“ und plant mit ihr gemeinsam die Erziehungsphase und die Teilzeit- sowie Telearbeit, damit sie den Kontakt zur Firma nicht verliert. Angebote zur Kinderbetreuung im Unternehmen flankieren die Erziehungsphase. Nach dem Erziehungsurlaub nimmt sie einen Kurs wahr „Wiedereinsteigerinnen und Aufstieg“, um technische Entwicklungen kennen zu lernen.



Prof. Dr. Hildegard Macha, Professorin für Pädagogik mit Berücksichtigung der Erwachsenenbildung und außerschulischer Jugendbildung, Universität Augsburg

Das Weiterbildungskonzept dahinter ist, Mitarbeiter/innen und Führungskräfte zu mehr geistigem Wachstum und einer Erweiterung ihrer Potenziale anzuregen und dabei mit Freude zu lernen, in der Gruppe durch die unterschiedlichen Perspektiven Anregungen zu bekommen und den Transfer in den Berufsalltag zu meistern.

Mein Thema „Weibliche Bildungs- und Berufsbiographien in der Weiterbildung“ bedeutet aber nicht, dass ich mich nur auf Frauen beziehe, sondern das Konzept der Weiterbildung im Lebensverlauf bezieht auch Männer mit ein. Weiterbildung wird in diesem Konzept um die Ereignisse im Lebensverlauf herum geplant und organisiert, wie zum Beispiel den Berufseintritt, die Förderung auf den einzelnen Karrierestufen, die Geburt von Kindern für Väter und Mütter, Erziehungszeit und Kontakt zum Arbeitgeber, Wiedereinstieg. Jeweils werden Weiterbildungsmaßnahmen für diese Transitionsphasen entwickelt und angeboten. Thema der Weiterbildung im Lebensverlauf ist die Begleitung von Frauen und Männern in den Phasen und Brüchen des Lebenslaufs, um vor allem Potentiale weiblicher Bildungs- und Berufsbiographien zu wecken. Aktuell stellt sich die Problematik durch den Fachkräftemangel in der Wirtschaft und an den Universitäten ganz neu: Fachkräftesicherung greift auf das unausgeschöpfte Potential der Frauen zurück.

Meine Vision dabei ist, dass Geschlechtergerechtigkeit vollständig umgesetzt wird durch Empowerment von Frauen und durch Lebenslaufbegleitung für Männer und Frauen.

1. Das Konzept der Weiterbildung im Lebensverlauf: Chancen und Risiken

Neue Konzepte lösen das bisher gebräuchliche Paradigma der Erwachsenenbildung „Life Long Learning“ ab und revolutionieren die Praxis der

Weiterbildung aufgrund neuer internationaler Weiterbildungsforschung und Dokumente der Familienpolitik. Das ist zum einen das Konzept der UN von der 55. Frauenrechtskommission der Vereinten Nationen 2011 zur Lebenslaufperspektive, zum Zweiten die europäische Gesetzesinitiative „Horizont 2020“ von 2011, das „Rahmenprogramm für Forschung und Innovation“ (Europäische Kommission 30.11.2011), sowie drittens der „Erste Gleichstellungsbericht der Bundesregierung“: „Neue Wege – Gleiche Chancen, Gleichstellung von Frauen und Männern im Lebensverlauf“ (BMFSFJ 2011). Die Lebenslaufsforschung oder „Life Course Theory“ (Kohli 1994, Elder et al. 2003, Anxo 2010, Klammer et al 2008) bildet den internationalen Forschungsrahmen. Hier werden neue Perspektiven und Leitlinien für die Erwachsenenbildung und Weiterbildung aufgrund des internationalen Forschungsstandes formuliert, um die Teilhabe von Frauen und Männern zu vergrößern, Potenziale umfassend weiter zu entwickeln und „um das Ziel einer Gesellschaft mit gleichen Chancen für beide Geschlechter zu verwirklichen“ (BMFSFJ 2011, S. 3).

1.1 Das Paradigma der Weiterbildung in der Lebenslaufperspektive: Die Phasen des Lebenslaufs und die berufliche Weiterbildung

Das Konzept der Weiterbildung in den Übergängen des Lebensverlaufs, die sich durch die Transformation der Gesellschaft rasch verändert haben, geht davon aus, dass die Gestaltungsspielräume des einzelnen Menschen sich potentiell erweitert haben, aber gleichzeitig die Anforderungen an Entscheidungen höher geworden sind. Das bedeutet, dass an entscheidenden Übergängen oder Transitionen des Lebenslaufs Weichen gestellt werden müssen, die aber immer weniger durch feste gesellschaftliche Berufe und Rollen vorbestimmt sind. Menschen geraten dadurch immer öfter in Zweifel und Krisen, weil sie die Entscheidungen allein zu verantworten haben: Es sind die „Knotenpunkte“ (BMBFSFJ 2011, S. 29) oder Statuspassagen, an denen Übergänge im Lebensverlauf erfolgen. Es stellen sich zum Beispiel folgende Fragen und Alternativen: Welcher Schulabschluss ist für mich richtig, Berufsausbildung oder Studium, welche Position strebe ich an, bleibe ich auf einer Stelle oder kündige ich? Will ich heiraten und Kinder bekommen oder wähle ich das Leben in einer WG und bleibe Single? Es bedarf besonderer Kompetenzen, um Chancen und Risiken jeweils klug abzuschätzen, Frauen und Männer werden zu „Managern“ ihres Lebenslaufs. Dabei können die Erwachsenenbildung und Weiterbildung unterstützend wirken.

Ziele sind die gleichberechtigte Teilhabe von Frauen und Männern im Erwerbsleben, die Erweiterung der Rollenbilder von Männern und Frauen, geistiges Wachstum, Kompetenzerwerb, Verbesserung der Vereinbarkeit und der Transfer in den Alltag. Als Vision wird formuliert, dass eine Gesellschaft realisiert werden möge, in der Chancengleichheit und gleiche Teilhabe umgesetzt sind. „Leitbild dieser Gleichstellungspolitik in der Lebenslaufperspektive ist eine Kultur des Zusammenhalts, die auf einer gleichberechtigten Partnerschaft von Männern und Frauen fußt“ (BMFSFJ 2011, S. 3). Das bedeutet, „geschlechtsbedingte Nachteile werden abgebaut, partnerschaftliche Verantwortung wird gestärkt“ (ebd.).

Denn „Lebensentscheidungen von Frauen und Männern haben langfristige und zum Teil unabsehbare Folgen“. (...) Männer- und Frauenleben sind gerade

in Übergängen von Unterschieden geprägt. Es besteht von daher die „Aufgabe, die Unterstützung im Lebensverlauf auf kritische Übergangsphasen zu konzentrieren“ (ebd.). Wenn Frauen mit dem Partner beschließen, eine längere Elternzeit zu nehmen, hat das Auswirkungen auf ihre Karrierechancen, sie wird abhängig von der Versorgung durch den Mann, ihre spätere Rente wird geringer ausfallen und so weiter. Vielen Frauen sind diese Effekte bei der Entscheidung nicht bewusst.

Soziokulturelle Rahmungen in der Gesellschaft verändern sich rasch, ebenso gibt es epochale historische Wandlungen und die Rollenerwartungen an die Geschlechter folgen diesen Umbrüchen. Es erfolgt eine De-Institutionalisierung der Lebensläufe und der Erwerbsbeteiligung beider Partner, Lebensläufe sind nicht mehr durch die Schicht, die Herkunft, die Religion oder andere Parameter vorgegeben. Menschen werden so zu „Manager/innen“ ihres Lebenslaufs mit erweiterten Spielräumen für die individuelle Lebensgestaltung. Entscheidungen und Weichenstellungen sind in den Transitionsphasen zu treffen und Kompetenzen sind erforderlich, um die Risiken für das Leben abzuschätzen (BMFSFJ 2006, 2011; Elder et al. 2003, Anxo et al. 2010, Kohli 1994, 2007; Allmendinger 1994). Die Fragmentierung der Lebensverläufe von Frauen und Männern zwischen Erwerbs- und Sorgearbeit, Erwerbsphasen und Arbeitslosigkeit, Phasen der Partnerschaft und des Alleinerziehens und Alleinlebens nimmt zu. Die Zerbrechlichkeit der Partnerschaften, die Zunahme der Scheidungsquoten, die Ungleichzeitigkeit der Wertmuster zwischen den Alterskohorten bilden einen Rahmen, der das Planen immer komplexer und individueller macht. Viele Menschen sind heute schon damit überfordert, hier tut sich ein neues Feld der Erwachsenenbildung und Weiterbildung auf.

Die biographischen Entscheidungen in den Übergängen des Lebenslaufs haben aber für Frauen oder Männer jeweils ganz unterschiedliche Folgen. Aus gemeinsamen Handlungsoptionen von Paaren in Transitionen und den erwerbsbiografischen Entscheidungen an „Knotenpunkten“ entstehen für Frauen und Männer unterschiedliche geschlechtsspezifische Übergangsrisiken

Als Fazit kann man konstatieren, dass Frauen momentan im Gegensatz zu ihren Wünschen zu wenig arbeiten, Männer aber zu viel.

im Lebensverlauf: Das Biografiemuster „Erwerbsunterbrechung der Frau“ und die Rolle der „female housekeeper“ bei der Geburt eines Kindes oder bei Sorgearbeit für Ältere bewirkt erhebliche Risiken, nämlich eine dauerhafte Beschränkung der Entwicklungs- und Einkommenschancen, des Wiedereinstiegs und Aufstiegs, der Karriereoptionen, der lebenssichernden Rente, der Krankenversicherung und der Lebensgestaltung allgemein. Es bleiben „Narben“ im Lebenslauf zurück und eine Abstiegsdynamik bis hin zu prekären Einkommenssituationen ist bei instabiler Ehe für Alleinerziehende möglich (BMFSFJ 2011, S. 7).

Für den Mann entsteht komplementär in den „linked lives“ (Heinz 2004, S. 197) das traditionelle „Ernährer-Modell“ oder die Rolle des „male breadwinner“ mit sehr guten Erwerbs- und Karrierechancen, einer abgesicherten Rente und einer definierten Geschlechtsrolle.



Einen genauen Blick auf die Erwachsenenbildung im Erzbistum Bamberg warfen Pastoraltheologe Dr. Johannes Först, Georg Klaus, Vorsitzender der

KEB im Erzbistum Bamberg, Dr. Siegfried Grillmeyer, Leiter der Akademie Caritas Pirkheimer Haus und der Historiker Dr. Thomas Mittmann (v.l.n.r.).

Allerdings ruht dann die Verantwortung für die Finanzierung der Familie weitgehend auf seinen Schultern. Die Risiken, die aus dieser Rolle resultieren sind, dass die Nähe zu den Kindern leidet und dass die Alleinverantwortung heute riskant ist, vor allem bei Arbeitslosigkeit. Auch Gesundheitsrisiken bestehen in höherem Maße als bei Frauen.

Die Ziele der Gleichstellungspolitik und der Weiterbildung sind die gleichberechtigte Teilhabe bei Erwerbsbiografien und Karrierepfaden, die Möglichkeit zu eigenständiger Sorge beider Partner für den Lebensunterhalt durch Erwerbstätigkeit und der Aufbau einer eigenen sozialen Sicherung. Im Einzelnen sind damit verbunden:

- Vermeidung einer Kumulation von Geschlechterungleichheit
- Verbesserung der Vereinbarkeit
- Veränderung der Unternehmenskultur
- Flexible Arbeitszeiten
- Überwindung von Barrieren für Frauen in Führungspositionen
- Vermeidung von Karrierebrüchen.

1.2 Daten zu Frauen im Erwerbsleben

Im Folgenden werden nun Chancen und Risiken der Geschlechter im Lebenslauf in den unterschiedlichen Privat- und Erwerbsphasen dargestellt, beginnend mit Daten zur Familie:

- 65% der Mütter in Deutschland durchlaufen zunächst eine Phase der Vollerwerbstätigkeit, scheiden dann aber für eine Erziehungsphase aus dem Erwerbsleben aus und arbeiten anschließend nur noch halbtags bei geringerem Verdienst und ohne Aufstiegschancen. So entstehen Brüche im Lebenslauf, die so genannten „Narben“ oder „scar effects“ (Klammer 2004, 2007, 2008).

- Die Mehrheit der europäischen Frauen und Männer wünscht eine vollwertige Erwerbsbeteiligung (Bielenski et al. 2002), Frauen würden eine Arbeitszeit von 25-35 Stunden bevorzugen, aber durch die fehlenden Rahmenbedingungen ist ihnen das oft nicht möglich. Männer wünschen eine Regelarbeitszeit von 40 Stunden, arbeiten aber

sehr oft wesentlich mehr, nämlich 50-60 Stunden. Als Fazit kann man konstatieren, dass Frauen momentan im Gegensatz zu ihren Wünschen zu wenig arbeiten, Männer aber zu viel.

Fakten zu Risiken und Chancen der Geschlechter in Unternehmen:

- Frauen in Führungspositionen: Zwar sind 60% der Universitätsabsolventen in Europa weiblich, aber nur 14% der Aufsichtsratsposten sind von Frauen besetzt
- Damit gibt es eine faktische Männerquote in Führungspositionen von 86%, der Anstieg des Frauenanteils in den letzten sieben Jahren beträgt nur 0,5%, trotz einer Selbstverpflichtung der Unternehmen
- Die Quote für Frauen in Führungspositionen in Frankreich (und Norwegen) beträgt 30%. Sie bewirkte einen Anstieg auf 22% weibliche Führungspositionen in Frankreich
- Die Betriebsgewinne in Unternehmen mit ausgeglichener Verhältnis von Frauen und Männern sind um 56% höher als in männerdominierten Firmen (Quelle: EC-Kommission 2009).

Fakten zu Risiken und Chancen der Geschlechter in Universitäten:

- 82% der Professuren sind in Deutschland männlich besetzt
- Es gibt 23,3% Habilitandinnen
- 35,3% Promovendinnen

Zwar sind über 60% der Absolventen von Universitäten weiblich. Aber die „Leaky Pipeline“ oder die „Gläserne Decke“ bewirkt, dass Frauen im Laufe der Karriere aus dem Wettbewerb „verschwinden“ (EC 2009; van den Brink/Benschop 2011; Allmendinger 1994) und ihre Potentiale nicht für die akademische Karrieren genutzt werden (Macha et al. 2011).

2. Umsetzung der Gleichstellungsziele in der Praxis der Weiterbildung in Schulen, Unternehmen und Hochschulen

Wie können nun diese Beispiele der Ungleichheit und mangelnden Teilhabe

der Frauen in eine Strategie der Gleichstellung und Weiterbildung überführt werden, die die Verhältnisse ändert? Dazu drei Beispiele aus der Weiterbildungspraxis:

Forschungsprojekt „Kollegiale Beratung mit SchulleiterInnen“ (BLK-finanziert 2006-2008, Macha u.a. 2009)

In dem Forschungsprojekt „Kollegiale Beratung“ wurden Weiterbildung und Beratung von Schulleiter/innen und Lehrkräften in der Lebenslaufperspektive durchgeführt. Unter anderem wurden die Teilnehmer/innen mit einer lebensverlaufsspezifischen Beratung zu folgenden Themen geschult: Erstellen von Schulprofilen, Verbesserung der Qualität des Unterrichts, Einholen eines Feedbacks aus dem Lehrerkollegium für die Führung als Schulleiter/in, zur Inklusion und zum Thema „weibliche“ Führung als spezifischer ganzheitlicher Ansatz. Als Effekte konnte man durch das Feedback der Gruppe und der Experten der Kollegialen Beratung eine verbesserte Selbstwirksamkeit, bessere Motivation und Zuversicht beobachten. Ältere Lehrkräfte konnten von dem Engagement der Jüngeren profitieren und umgekehrt die Jüngeren von der Sicherheit und Expertise der Älteren.

Forschungsprojekt „Future is Female – FIF“ (ESF-finanziert 2011-2013)

Das Thema des Forschungsprojekts „Future is Female – FIF“ ist die Fachkräftesicherung. Dazu wird Weiterbildung im Lebensverlauf zur Unterstützung der Karrieren von Frauen in 20 klein- und mittelständischen Unternehmen der Regionen Schwaben und Bayern geleistet. Mit Unterstützung von „Change Teams“ im Unternehmen wird die Rekrutierung und Bindung von Frauen in den Qualifikationsphasen, vor allem in innovativen MINT-Unternehmen, geplant und durchgeführt. Die Erfassung von Daten zu Defiziten der Gleichstellung und zur Vereinbarkeit im Unternehmen geschieht durch eine „Gender Daten Analyse“ und eine Dokumentenanalyse.

Ergebnisse des Projekts sind knapp zusammengefasst, dass die Leitung der Firmen durch den Druck des Fachkräftemangels auf das Thema aufmerksam wird, Frauen verstärkt als Potential anzuwerben, durch Maßnahmen der Vereinbarkeit ans Unternehmen zu binden und Frauen als Führungskräfte zu qualifizieren. Die Führungskräfte lassen sich schulen, um gendersensibel führen zu können und Strategien der Vereinbarkeit anbieten zu können. In den Weiterbildungs-Workshops lernen beide Geschlechter voneinander, indem Frauen von der Fähigkeit der Männer zum Delegieren von Verantwortung und der Klarheit der Anweisungen profitieren, Männer hingegen lernen mehr Verbindlichkeit und Empathie in der Kommunikation, verstehen besser die Situation von Frauen in männerdominierten Firmen und werden durch die kompetenten Führungsstrategien von Frauen angeregt.

Die Unternehmenskulturen ändern sich, indem neue Programme der Gleichstellung dauerhaft eingeführt werden, z.B. Teilzeitarbeit, Kinderbetreuung, Leitfäden für gendersensible Mitarbeitergespräche, gendersensible Ausschreibungen von freien Stellen. Dadurch wird auch die Leitung der Firmen „gegendert“, der Fachkräftemangel lässt Frauen als Potential attraktiv erscheinen.

Wie geht man vor?: Workshops mit Führungskräften zur Sensibilisierung für Gleichstellung, Weiterbildung mit Frauen und Männern zu Themen wie gendersensible Kommunikation, gendersensible Mitarbeitergespräche, Coaching zum „Empowerment“ von Frauen und weiteres mehr.

Forschungsprojekt „Restructuring University by Gender Equity Policy – RUGE“ (EU 7. Rahmenprogramm 2012-2015)

Das Thema des Forschungsprojekts „Restructuring University by Gender Equity Policy – RUGE“ ist die Verbesserung der Gleichstellung an Hochschulen in 5 europäischen Ländern. Mit Hilfe der Gründung von Change Teams aus allen Statusgruppen der Universität, von Gender Trainings für die Universitätsleitungen, einer Gender Daten Analyse der Defizite der Gleichstellung an den Universitäten, von Maßnahmen der Gleichstellung, der „Awareness“ in Gremien für Diskriminierung von Frauen und gemeinsame Vereinbarung neuer gendersensibler Regeln. Mit anderen Worten, die Strategie ist, über die gendersensible Gestaltung von Interaktionen die Strukturen der Universitäten zu verändern (Gherardi 2000, Macha et al. 2011).

Fazit

Zusammenfassend kann man folgende Aspekte der Gleichstellungsarbeit mit dem Konzept der Lebenslaufperspektive als relevant über die unterschiedlichen Arbeitsfelder hinweg hervorheben:

1. Das Konzept der Weiterbildung in der Lebenslaufperspektive gibt der Gleichstellungsarbeit ein neues und sicheres Fundament
2. Gleichstellung und Geschlechtergerechtigkeit werden national und international zum Topthema
3. Erst die neuere Forschung wird die überdauernden Effekte dieser Strategien belegen, dennoch sind sie unabdingbar, um schneller als im bisherigen Schnecken-tempo Geschlechtergerechtigkeit durchzusetzen. □

Literatur

- Allmendinger, J. (1994). *Lebensverlauf und Sozialpolitik. Die Ungleichheit von Mann und Frau und ihr öffentlicher Ertrag*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Anxo, D./Bosch, G./Rubery, J. (Hrsg.) (2010). *The Welfare State and Life Transitions*. London: Edward Elgar Publishing. 2010.
- Bielenski, H./Bosch, G./Wagner, A. (2002). *Wie die Europäer arbeiten wollen: Erwerbs- und Arbeitszeitwünsche in 16 Ländern*. Frankfurt a.M.: Campus.
- BMFSFJ – Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. (2006) (Hrsg.). *Siebter Familienbericht. Familie zwischen Flexibilität und Verlässlichkeit*. Berlin.
- BMFSFJ – Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2011) (Hrsg.). *Neue Wege – Gleiche Chancen – Gleichstellung von Frauen und Männern im Lebensverlauf. Erster Gleichstellungsbericht*. Berlin.
- Elder, G.H., Kirkpatrick Johnson, M., Crosnoe, R. (2003). *The Emergence and Development of Life Course Theory*. In: Mortimer, J./Shanahan, M. (Hrsg.). *Handbook of the Life Course*. New York. 3-19.
- EC – European Commission (2009) (Hrsg.). *Employment in Europe 2009*. Luxemburg.
- EU – Europäische Kommission (2011). *Horizont 2020 – das Rahmenprogramm für Forschung und Innovation*. Brüssel.
- Heinz, W. (2004). *From Work Trajectories to Negotiated Careers. The Contingent Work Life Course*. In: Mortimer, J./Shanahan, M. (Hrsg.). *Handbook of the Life Course*. New York: Springer, 185-204.
- Klammer, U. (2004). *Arbeit und soziale Sicherung im Lebensverlauf – Empirische Befunde und politischer Handlungsbedarf*. Expertise zum 7. Familienbericht. Düsseldorf: Hans-Böckler-Stiftung.
- Klammer, U. (2007). *Zeit und Geld im Lebensverlauf – Empirische Evidenz und sozialpolitischer Handlungsbedarf aus der Geschlechterperspektive*. In *Intervention. Zeitschrift für Ökonomie* 4, 1, 154-174.
- Klammer, U./Muffels, R./Wilthagen, T. (2008). *Flexibility and Security over the Life Course: Key Findings and Policy Messages*. Dublin: European Foundation for the Improvement of Working and Living Conditions.
- Kohli, M. (1994). *Institutionalisierung und Individualisierung der Erwerbsbiographie*. In: U. Beck/E. Beck-Gernsheim (Hrsg.): *Risikante Freiheiten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 219-244.
- Kohli, M. (2007). *The Institutionalization of the Life Course: Looking back to look ahead*. In: *Research in Human Development* 4, 3-4. 253-271.
- Macha, H./Lödermann, A./Bauhofer, W. (2009). *Kollegiale Beratung in der Schule. Theoretische, empirische und didaktische Impulse für die Lehrerfortbildung*. Weinheim: Juventa.
- Macha, H./ Handschuh-Heiß, S./Magg-Schwarzbacher, M./Gruber, S. (2010). *Gleichstellung und Diversity an der Hochschule. Implementierung und Analyse des Gender Mainstreaming-Prozesses*. Opladen: Budrich.
- Macha, H./Gruber, S./Struthmann, S. (2011). *Die Hochschule strukturell verändern. Gleichstellung als Organisationsentwicklung an Hochschulen*. Opladen: Budrich.
- Macha, H./Fahrenwald, C./Bauer, Q. (2011). *Gender and Education – Towards new Strategies of Leadership and Power*. Stuttgart: Holtzbrinck.
- Van den Brink, M., Y./Benschop (2011). *Slaying the Seven-Headed Dragon: The Quest for Gender Change in Academia*. In: *Gender, Work and Organization* 19, 1, 71-92.

Anforderungen an milieuspezifische Erwachsenenbildung. Drei Thesen und drei Beispiele

Georg Frericks

Die Anbieter im Bereich der Erwachsenenbildung sehen sich großen Herausforderungen gegenüber. Mit ihrem Angebot bewegen sie sich auf einem freien Markt, was sie deutlich von den Einrichtungen des primären Bildungswegs von Schule, Berufsschule oder Universität und Hochschule unterscheidet (selbst wenn auch hier Ansätze eines Marketings Einzug halten und um Schüler oder Studenten gebuhlt wird). Der Markt als der Ort, an dem sich Angebot und Nachfrage treffen, hat dennoch für die Erwachsenenbildung eine viel fundamentalere Bedeutung. Bildungsinteressierte und -willige Einzelpersonen oder Firmen und Institutionen, die für ihre Mitarbeiter geeignete Fortbildungsangebote suchen, wollen umworben sein, Etats müssen gewonnen werden. Die Schlüsselfunktionen, um hier bestehen und sich gegen die Konkurrenz durchsetzen zu können, sind bedarfsgerechte Angebote zu einem kompetitiven Preis. Doch wie entwickelt man eine attraktive, marktgängige Palette von konkreten Bildungsangeboten? Das soll mit drei Thesen beschrieben und an drei Beispielen festgemacht werden.

These I: Notwendigkeit zu verkaufen

Bisweilen mangelt es bereits am Grundverständnis, sich überhaupt auf einem Markt zu befinden. Da viele Anbieter gar nicht allein vom Verkauf ihrer Bildungsleistung existieren können, sondern auf öffentliche, verbandliche oder kirchliche Zuschüsse angewiesen sind, beschäftigen sie sich zu sehr mit dieser Binnensicht und Nabelschau und nicht mit den Wünschen und Interessen der potenziellen Nutzer ihrer Angebote. Neben einer Situation, in der das Gewinnen von Zuschüssen das vornehmliche Geschäftsmodell des Bildungsanbieters ausmacht, stellt unter Umständen die Fixierung auf den eigenen Bildungsauftrag den Blick auf die eigentlichen Adressaten der Dienstleistungen. In der Erwachsenenbildung kann nur dort Bildung fruchtbar werden, wo Bildungsauftrag und Bildungsinteresse sich im konkreten Angebot treffen. Doch wie gelangt man zu einem Wissen um die Erwartungen der „Kunden“?

These II: Der Wurm muss dem Fisch schmecken nicht dem Angler

Das ist eine Binsenweisheit, die in der Praxis aber vielfach missachtet wird. Woher weiß man aber, welche Würmer welchen Fischen schmecken? Um das Bild nicht übermäßig zu strapazieren: Es geht natürlich nicht um Fische sondern um Menschen und um einen differenzierten Blick auf diese. Unsere Gesellschaft offenbart ein Bild sozialer Ungleichheit. In dem, wie die Menschen ihr Leben, ihr Zuhause einrichten, welchen Werten sie in Familie, Arbeitswelt, sozialem Miteinander, Umwelt usw. anhängen, unterscheiden sie sich teils deutlich voneinander. Gleichwohl zeigt genaueres Hinschauen, dass die Lebenswelten mancher Menschen sich ähnlicher sind als die anderer, die wiederum ihrerseits eine gewisse Nähe aufweisen.



Georg Frericks, Diplomtheologe, MDG Mediendienstleistungsgesellschaft, München

These III: Die Gesellschaft, ein Sack Kartoffeln?

Seit den 80er Jahren nimmt sich ein Zweig der Soziologie dieses Phänomens unserer Gesellschaft an, der unter dem Schlagwort Milieuforschung bekannt geworden ist. Mit einem quasi ethnologischen Instrumentarium wird die Gesellschaft betrachtet, wird in explorativen Interviews die Motive erforscht, die Menschen antreibt, und wird ihr Zuhause, ihre selbstgestaltete „Lebenswelt“ fotografisch dokumentiert. Im nächsten Schritt werden diese Befunde interpretiert und darauf fußend Modelle formuliert, die geeignet erscheinen, die Lebenswelten der Menschen in unserer Gesellschaft zu beschreiben. Diese Modelle werden immer wieder an der Gesellschaft überprüft, ob sie geeignet erscheinen, plausibel den Status Quo unserer Gesellschaft zu beschreiben. Deswegen müssen diese Modelle immer wieder gesellschaftlichen Veränderungen angepasst werden, um ein zwar holzschnittartiges aber doch nachvollziehbares und zutreffendes Bild unserer Gesellschaft zu liefern.

Das wohl verbreitetste Modell dieser sozialwissenschaftlichen Beschreibung hat das Sinus Institut in Heidelberg entwickelt und wird in dem Modell der sogenannten „Sinus-Milieus“ vorgestellt und angewendet. In zehn Milieus werden Menschen zu Gruppen Gleichgesinnter zusammengefasst. Zu soziodemografischen Gesichtspunkten, die die soziale Lage beschreiben (und Komponenten wie formale Bildungsabschlüsse und Haushaltseinkommen enthalten), kommen nun ganz wesentlich Aspekte einer Grundorientierung nach Wertvorstellungen (z. B. in Hinblick auf Beruf, Umwelt, Familie, Geld und Konsum ...), Lebensstil und Alltagsästhetik hinzu. Die grafische Darstellung dieses Modells von zehn Milieus gleicht einer Ansammlung von zehn sich überlappenden Kartoffeln. Form und Überlappung und das Vermeiden abgezierter oder rechtswinkliger Darstellungen sollen verhindern, das Modell statischer zu sehen, als

es gemeint ist, bzw. wollen dadurch einem Schubladendenken eine klare Absage erteilen.

Die von verschiedenen Sozialforschungsinstituten in den letzten 35 Jahren entwickelten Modelle gleichen sich in ihrer Beschreibung der Gesellschaft in dieser Matrix aus sozialer Lage und Wertorientierung. Ihre Milieumodelle werden seither mit Vorliebe überall dort eingesetzt, wo Zielgruppen differenziert beschrieben und angesprochen werden sollen. So wurde die Entwicklung dieser Modelle durch Marketinginteressen, aber auch aus dem Bereich der politischen Parteien vorangetrieben. So lassen sich die großen von Verlagshäusern wie Burda und Bauer beauftragten Markt-Media-Studien wie die Verbraucheranalyse oder die Typologie der Wünsche auch nach den zehn Sinus-Milieus auswerten. Erkenntnisse über die Gesellschaft auf der Grundlage dieses Modells sind jedoch nicht nur für Werbetreibende von Interesse. Die katholische Kirche ließ die Religiosität und Kirchlichkeit ihrer Mitglieder auf der Grundlage dieses Milieumodells erforschen (veröffentlicht im MDG-Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005“) und gelangte so zu differenzierten Ergebnissen, die seit 2006 in kirchlichen oder kirchennahen Verlagen und Buchhandlungen, der medialen Kommunikation ebenso wie in der Pastoral genutzt werden. Der Vorteil der Arbeit mit den Sinus-Milieus besteht darin, dass hier vielfältige Studien aus ganz unterschiedlichen Bereichen vorliegen, die durch die Verwendung des identischen Milieumodells beliebig miteinander kombinierbar sind und ein immer detailreicheres Bild der einzelnen Milieus zeichnen. Beispielsweise hat die Konrad-Adenauer-Stiftung unter dem Titel „Eltern unter Druck“ 2007 das Selbstverständnis, die Bedürfnisse und Erziehungsvorstellungen von Eltern untersucht lassen oder der Börsenverein des deutschen Buchhandels die Buchkäufer und Leser. Eine katholische Kindertagesstätte kann so die Einstellungen ihrer Eltern zur Kirche als Träger ebenso ins Kalkül ziehen wie ihre Erwartungen an die Kindertagesstätte als pädagogische Einrichtung. Ein Buchverlag kann die Erkenntnisse der Buch- und Kirchenstudie unmittelbar für seine Programmgestaltung nutzen.

Und was macht nun ein Bildungsträger?

Natürlich sind für diese auch die oben erwähnten Untersuchungen eine wichtige Erkenntnisquelle. Aber ihnen steht noch eine unmittelbare Untersuchung auf der Grundlage der Sinus-Milieus zur Verfügung. Die Pädagogik-Professoren Heiner Barz (Düsseldorf) und Rudolf Tippelt (München) untersuchten mit dem Sinus-Institut gemeinsam im Jahr 2003 (veröffentlicht 2004) unter dem Gesichtspunkt eines notwendigen Bildungsmarketings ein Milieuhandbuch zur Weiterbildungspraxis. Die Studie erschien unter dem Titel „Weiterbildung und soziale Milieus in Deutschland“ Band 1: Praxishandbuch Milieumarketing und Band 2: Adressaten- und Milieuforschung zu Weiterbildungsverhalten und -interessen.

Um deutlich zu machen, wie sich sozialwissenschaftliche Erkenntnisse nun aus Sicht eines Anbieters für Erwachsenenbildung darstellen können, sollen im Folgenden beispielhaft drei Milieus vorgestellt werden, die von ihrer generellen Bildungsaffinität durchaus als Zielgruppen für die Erwachsenenbildung in Frage kommen und deren Altersschwerpunkt (orientiert am Thema der Veranstaltung „Bildung 40+“ über 40 Jahren liegt).



Die Teilnehmer der Tagung im Saal der Akademie Caritas Pirckheimer Haus in Nürnberg.

Beispiel I: Das „Konservative Milieu“

Im Modell der Sinus-Milieus lassen sich die Konservativen als Repräsentanten des alten deutschen Bildungsbürgertums beschreiben. Sie fühlen sich dem kulturellen und ethischen Erbe unserer Gesellschaft verpflichtet, einer traditionellen Wertordnung auf der Grundlage eines humanistischen, aber auch christlich geprägten Pflicht-Ethos' und einer Wertschätzung klassischer Schönheit. Dies äußert sich auch in Bezug auf die Weitergabe von Werten an die nachfolgenden Generationen insbesondere die Generation der eigenen Enkel. Gleichzeitig ist das Milieu der Konservativen geprägt von einem Standes- und Elitebewusstsein. Soziodemografisch gesehen liegt der Altersschwerpunkt über 60 Jahre (wobei es selbstverständlich auch jüngere Vertreter des Milieus gibt). Konservative sind zumeist verheiratet, in Zweipersonen-Haushalten lebend, (oder bereits verwitwet). Viele der Konservativen verfügen über einen akademischen Abschluss, die in diesem Milieu überrepräsentiert sind, als Nachkriegsgeneration (durch Krieg oder Vertreibung unterbrochene Schulbiografien und durch die beruflichen Chancen, die die Zeit des Wirtschaftswunders geboten hat) sind aber durchaus auch Volksschulabschlüsse in diesem Oberschichtigen Milieu anzutreffen. Die Konservativen verfügen über ein Haushaltsnettoeinkommen, das sie in der Regel der oberen Mittelschicht oder Oberschicht zuordnen lässt und ihren Konsum und die Gestaltung ihres Zuhauses prägt. Die Kennerschaft, die man sich in vielen Bereichen erworben hat, prägt auch die Lebensgestaltung. Die zur Verfügung stehenden finanziellen Ressourcen ermöglichen die Pflege eines entsprechenden Lebensstils.

Doch wie stellt sich dieses Milieu einem Anbieter in der Erwachsenenbildung dar? Von seiner eigenen Bildungserfahrung und seinem Bildungsverständnis zeichnet sich das Milieu durch eine hohe Wertschätzung der im Verlauf seines Lebens erworbenen Bildung aus.

Die eigene Bildungserfahrung ist gepaart mit Tugenden wie Fleiß und Disziplin, durch die man sich das Wissen und humanistische Bildungsinhalte erworben hat. Bildungserfahrung paart sich hier durchaus auch mit einer Leistungsorientierung. Für die Konservativen gehören „Wissensbildung“ und „Charakterbildung“ untrennbar zusammen. Sehr typisch für die Konservativen ist ihr Wissen um Traditionen, um Geschichte und Kultur und inwiefern dieses notwendig ist, um ein funktionierendes und ethisch vertretbares Zusammenleben zu ermöglichen.

Lebenswelt und Bildungserfahrung spiegeln sich nun in den Weiterbildungsinteressen des Milieus wider: Häufig werden Vorträge und Veranstaltungen von Akademien, Universitäten oder Anbietern in kirchlicher Trägerschaft besucht. Dabei spielt die Seriosität und das Renommee des Trägers eine besondere Rolle. Ausgewiesene Interessengebiete sind hier Literatur, Musik und Kultur. An beruflicher Weiterbildung hat dieses Milieu ein deutlich untergeordnetes Interesse, was einfach an dem vergleichsweise hohen Altersschwerpunkt der Konservativen liegt. Die zentralen Bildungsbarrieren stellen für die Konservativen zum einen das hohe Lebensalter dar, zum anderen aber auch eine Ablehnung neuer Medien und Lern-/Lehrmethoden. Ebenfalls der Lebensphase geschuldet ist die Präferenz zumindest bei den höherbetagten und nicht mehr berufstätigen Milieugehörigen von Veranstaltungen am Vormittag im Gegensatz zu Abendveranstaltungen.

Will man nun diesem Milieu Bildungsangebote unterbreiten, so sind dabei weitere Aspekte zu berücksichtigen. Es eignen sich besonders gut Themen der allgemeinen (nicht beruflichen oder praktischen) Weiterbildung, vielleicht auch im Zusammenhang mit Kulturveranstaltungen. Dabei sollte die Inhaltsorientierung und Wissensvermittlung im Mittelpunkt stehen und von Referenten mit hoher Reputation und ausgewiesenen Fachleuten nähergebracht werden.

Die Veranstaltungen sollten in einem gepflegten Ambiente angeboten werden. Trotz seinem hohen Lebensstandard, seinem ausgeprägten Qualitäts- und Leistungsbewusstseins dürfen die Angebote nicht zu teuer sein. Ein hoher Preis als vermeintlicher Garant für Qualität wird schnell durchschaut.

Beispiel II: Das „Postmaterielle Milieu“

Das Milieu der Postmateriellen hat seinen Altersschwerpunkt zwischen 40 und 60 Jahren. In seinen Haushalten finden sich oft (kleinere) Kinder, der Anteil der Vier-Personen-Haushalte ist im Milieuvvergleich deutlich überrepräsentiert. Bei den Postmateriellen handelt es sich um ein sehr gebildetes Milieu mit dem bundesweit höchsten Anteil an Abitur bzw. Hochschulabschlüssen. Die Wertewelt dieses Milieus ist geprägt durch Toleranz und Weltoffenheit, aber auch durch die Suche nach Selbstverwirklichung. Dabei kennzeichnen das Milieu eine hohe Leistungsbereitschaft und sein Durchhaltevermögen. Im MDG-Trendmonitor „Religiöse Kommunikation 2010“ wurde erfragt, was im Leben als wichtig und erstrebenswert erachtet wird. Die Antworten, bei denen sich die Postmateriellen deutlich vom Bevölkerungsschnitt unterscheiden, charakterisieren das Milieu sehr gut: „Toleranz, Offenheit gegenüber Ausländern und Andersgläubigen“, „aktive Teilnahme am politischen Leben“, „sich für die Umwelt, die Natur einsetzen“, „immer Neues lernen“, „sich für den Frieden einsetzen“, „gute und vielseitige Bildung“ und zuletzt: „anderen Menschen helfen“. Von seiner beruflichen und Einkommenssituation her gehören die Postmateriellen tendenziell der Mittel- und Oberschicht an.

Die hohe Formalbildung des Milieus, aber auch die deutliche Selbstaussage, an guter und vielseitiger Bildung interessiert zu sein (s. o.), deuten auf die große Bildungsaffinität des Milieus hin. So verwundert es nicht, dass Postmaterielle der Bildung an sich einen hohen Wert



Erwachsenenbildung: Unser Foto zeigt eine Weiterbildung im Rahmen des Qualitätsmanagement der KEB-Bayern.

beimessen. Auch für dieses Milieu geht Bildung weit über Wissen hinaus und wird mit anderen Tugenden verbunden. So wird Bildung gepaart gesehen mit sozialen Kompetenzen des Einzelnen und mit der Schärfung eines politischen Bewusstseins. In ihrem eigenen Leben haben die Milieugehörigen erlebt, dass eine gute Ausbildung Freiheit und Selbstverantwortung ermöglichen. Neben einem als selbstverständlich angesehenen und erstrebenswerten breit gefächerten Allgemeinwissen wird Bildung

im Zusammenhang mit einer reflektierten Selbstverwirklichung und Persönlichkeitsentwicklung gesehen, aber auch mit der Aneignung sozialer Verhaltensweisen und Grundeinstellungen, als Grundlage für ein friedliches, tolerantes und solidarisches Zusammenleben in der Gesellschaft.

Für Bildungsanbieter sind die Postmateriellen eine ideale Zielgruppe, da für sie ein lebenslanges Lernen – beruflich wie privat – selbstverständlich ist. Im Rahmen der nicht-beruflichen Weiterbildung sind Gesundheitsbildung und Persönlichkeitsentwicklung wichtige Schwerpunkte, aber auch Angebote aus den Bereichen Kunst und Kreativität und das Erlernen von neuen Sprachen.

Die Postmateriellen sind oft sehr eingespannt in Beruf und Familie, weswegen zeitintensive Kurse eine gewisse Bildungsbarriere darstellen können. Umso wichtiger ist, dass das genutzte Angebot den nötigen Anwendungsbezug erkennen lässt. Generell weisen die Postmateriellen eine Tendenz zum autodidaktischen Lernen auf, was Kursanbieter herausfordert, über die Wissensvermittlung hinaus, einen Mehrwert zu schaffen.

Angebote der Erwachsenenbildung sollten eine hohe Qualität der Inhalte wie der Lehrenden garantieren. Die sozialen, fachlichen und didaktischen Kompetenzen der Referenten sind hier entscheidender als das (formale) Renommee. Innovativen und interaktiven Lernmethoden zeigen sich die Postmateriellen gegenüber offen, auch selbstgesteuerte und gruppendynamische Lernprozesse werden selbstverständlich gut geheißen, so sie den intendierten Lernerfolg befördern. Um sich – nicht zuletzt angesichts des eigenen knappen Zeitbudgets – für ein Bildungsangebot entscheiden zu können, sind bereits bei der Bewerbung desselben detaillierte Inhaltsangaben und klare Zieldefinitionen unverzichtbar. Bei der Wahl der Tagungsorte wird eine geringere Bedeutung auf eine luxuriöse Ausstattung gelegt, dennoch sollten diese stilvoll und ansprechend sein.

Beispiel III: Das „Etablierte Milieu“

Bei den Etablierten haben wir es mit einem tendenziell Oberschichtigen Milieu des Mainstreams unserer Gesellschaft zu tun. Der Altersschwerpunkt ist durchaus vergleichbar dem des postmateriellen Milieus, ebenso die Lebensphase: Wir finden hier viele Verheiratete mit Kindern im Haushalt (im Gegensatz zu den Konservativen, die oft schon in der Phase der „empty nesters“ sind). Das Milieu gehört, was seinen Bildungsgrad und sein zur Verfügung stehendes Haushaltsnettoeinkommen anbelangt, klar zur Oberschicht. Die Etablierten würden sich selbst als Teil der Elite unserer Gesellschaft bezeichnen, sind sehr leistungsorientiert und beruflich erfolgreich, wofür sie auch bereit sind, verantwortlich einzustehen. Der Lebensstil des Milieus ist gehoben, dabei paaren sich Kennerschaft mit Konsum.

Aus dem bei den Postmateriellen bereits zitierten MDG-Trendmonitor 2010 lassen sich folgende als wichtig und erstrebenswert erachtete Aspekte des etablierten Milieus identifizieren, die es deutlich vom Bevölkerungsdurchschnitt unterscheiden: „Aktive Teilnahme am politischen Leben“, „hohes Einkommen, materieller Wohlstand“, „sozialer Aufstieg“, „technisch-wissenschaftlicher Fortschritt“, „Leistungsbereitschaft“, „immer Neues lernen“, „geachtet werden, Ansehen haben“, „sich für den Frieden einsetzen“, „gute, vielseitige Bildung“, „sich für die Umwelt, die Natur einsetzen“...

Die Bildungserfahrungen dieses Milieus sind dadurch geprägt, dass man selbstverständlich in Kunst, Kultur, Theater, Ausstellungen, Konzerte oder Literatur hineingewachsen ist. Teilweise war die schulische Bildungskarriere auch von Druck geprägt, da eine höhere Schulbildung um jeden Preis(!) dazugehörte. In der eigenen Bildungsbiografie sind die Etablierten oft auch geprägt durch soziale Kontakte in der „peer group“ beispielsweise in literarischen Zirkeln oder Jazz-Fanclubs. Bildung ist für den Etablierten ein Muss des eigenen gehobenen Lebensstils. Dazu gehört auch, dass man durchaus auch von Dingen eine Ahnung haben muss, für die man kein besonderes Interesse hat. Dabei fußt der erwartete Bildungskanon auf dem tradierten humanistischen Bildungsgut, lässt aber auch Raum für individuelle, gleichsam vertiefende Bildungsinteressen.

Für die Etablierten stehen klar beruflich notwendige Weiterbildungen im Fokus. Dabei hat man Exklusivitätserwartungen an die Angebote, deren hohes Qualitätsniveau sich auch in einem entsprechend hohen Preis niederschlagen darf. Im Bereich der allgemeinen Weiterbildung ist man offen für schöngestimmte Themen beispielsweise aus den Bereichen Sprache, Literatur, Philosophie, Politik, Geschichte oder Kunst.

Einschränkungen erfährt das generell vorhandene Bildungs- und Weiterbildungsinteresse angesichts des deutlich eingeschränkten Zeitbudgets durch berufliches Engagement und familiäres Eingebundensein. Außerdem sieht man bei sich schon einen sehr hohen Bildungsstand, was die Ansprüche an mögliche Angebote steigen lässt. Dies ist mit ein Grund, weswegen öffentliche Weiterbildungsträger (wie Volkshochschulen) kein hohes Ansehen genießen, da sie nicht zu dem Selbstbild dieses Milieus passen.

Bei Angeboten, mit denen man das etablierte Milieu erreichen möchte, sind deren hohe Ansprüche zu berücksichtigen: Dies bezieht sich zum einen auf die Qualifikation und Reputation der Dozenten ebenso wie auf das Ambiente und den Stil des Veranstaltungsorts, an dem modernste Technik und der reibungslose Einsatz derselben

selbstverständlich erwartet werden. Wenn Etablierte das Gefühl haben, dass das Angebot in Bezug auf Inhalt, Dozent, Ort und Ambiente usw. ihren hohen Erwartungen genügt, sind sie auch bereit, einen entsprechend hohen Preis dafür zu bezahlen.

Schon bei der kurzen Vorstellung dieser drei Milieus wird deutlich, wie sich aus der lebensweltlichen Perspektive sehr unterschiedliche Erwartungen und Ansprüche an die Angebote der Erwachsenenbildung ergeben. Dabei ist im Blick zu behalten, dass es hierbei noch gar nicht um ästhetische oder sprachliche Fragen der Bewerbung einzelner Angebote ging. Erfolgreiche zielgruppenspezifische Erwachsenenbildung setzt bereits bei der richtigen Konzeption von Angeboten an und setzt sich dann in einer milieuspezifischen Kommunikation fort. □

Presse

Bildung 40+

Nürnberger Zeitung

13. Juli 2012 – Das Thema Bildung ist in den vergangenen Jahren immer wichtiger geworden. Doch ein Aspekt dieses breiten Feldes scheint ein Schattendasein zu führen – die Erwachsenenbildung. Diese These vertritt die Katholische Akademie in Bayern, die dazu (...) die Tagung „Bildung 40+“ im Nürnberger Caritas-Pirckheimer-Haus organisiert.

Einige interessante Thesen vertritt die Referentin Anke Grotluschen, Professorin für Lebenslanges Lernen an der Universität Hamburg. (...)

Interessen, so hat sie herausgefunden, bauen sich meist im Laufe von Jahren auf: „Interessen entstehen langsam, halten aber lange an.“ (...) Wer glaubt, er habe sich eigenständig für ein Hobby entschieden, der irrt: „Man denkt gerne, Interesse käme von innen und man hätte es so ins sich. Das ist nach unseren Forschungsergebnissen nicht der Fall. (...)“ Sabine Ebinger

Heinrichsblatt

2. September 2012 – „Beiträge zu einem gelingenden Leben“ war das Motto einer Tagung im Caritas-Pirckheimer-Haus über das weite Feld der katholischen Erwachsenenbildung. (...)

Werner Reuß, Chef des Bildungskanals BR-alpha, ging in seinem Vortrag „Das Fernsehen macht Schlaue schlauer und Dumme dümmer“ auf die Suggestivkraft der Fernsehbilder ein. Der Kopf unterscheidet nicht zwischen unmittelbaren und mittelbaren Erfahrungen. Ebenso könne das Gehirn, weil es ständig arbeitet, nicht „nicht lernen“. Bildung werde dann erfolgreich, wenn sie die Interessen der Menschen anspricht. (...)

Im Abendprogramm wurde Franz-Josef Rother, Geschäftsführer und pädagogischer Leiter der Katholischen Erwachsenenbildung der Erzdiözese Bamberg, (...) in den Ruhestand verabschiedet. Dr. Florian Schuller, Direktor der Katholischen Akademie in Bayern und Vorstand der KEB Bayern, nahm Rother's Leidenschaft für das Motorradfahren zum Anlass, über dessen Solidarität und (christliches) Markenbewusstsein zu sprechen.

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 42

Herausgeber, Inhaber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walsler
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 40 10 08,
80710 München,
Telefon 089/38 10 20, Telefax 089/38 10 21 03,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich. Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank: Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 750 903 00. Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Liberalitas Bavarica

Mehr als 60 Vertreter des Katholischen Lebens in Bayern kamen am 22. Juni 2012 zu einer gemeinsamen Sitzung der drei satzungsgemäßen Beratungsgremien der Katholischen Akademie zusammen, um die zukünftigen Herausforderungen für die Akademie zu bedenken. Die Mitglieder des Allgemeinen Rates, des Wissenschaftlichen Rates und des Bildungsausschusses tagten dabei in gemischten Arbeitsgruppen.

In einem anschließenden Vortrag sprach Prof. Dr. Hans Pörnbacher über die „Liberalitas Bavarica“. Dabei stellte er die Bedeutung dieses Gedankens für das kirchliche und gesellschaftliche Leben Bayerns heraus, warnte aber vor all zu platter Analyse. „zur Debatte“ dokumentiert den Vortrag in überarbeiteter Form.

Liberalitas Bavarica. Vom Sinn dieses Begriffs und vom Missverstehen seines Inhalts

Hans Pörnbacher

Einleitung

Neulich fand ich in einer Zeitung die Überschrift: „Rendezvous mit einer schönen Frau“, natürlich mit Bild. Ich bleibe hängen und lese unter anderem die Meinung der „schönen Frau“, einer bekannten Schauspielerin, über München. Die Stadt, so sagt sie, habe eine angenehme Nonchalance und lebe „das bayerische Klischee der Liberalitas“. Das zeige sich auch daran, dass die Stadt gut mit ihren Migranten auskomme.

Eine andere Information aus der gleichen Zeitung zu dieser Frage ist schon älter, aber von ähnlichem Interesse. Es handelt sich um die Reklame eines Biergartens in München, dessen Betreiber mit folgendem Text wirbt: „Liberalitas Bavariae von vormittags bis abends“. (Sie stolpern vielleicht über das Bavariae. Zurecht, denn es müsste Bavarica heißen. Doch diese Verwechslung findet sich häufiger.)

Ein drittes Beispiel dieser Art ist die Kritik am Rauchverbot in öffentlichen Räumen. Gebildete Kritiker des Verbotes fragten, wo denn da die Liberalitas Bavarica bleibe. – Für diese Art der Auslegung, für dieses Verständnis des Schlagwortes gäbe es noch endlos viele Beispiele. Das Schlagwort dient sogar als Name für eine politische Haltung, die längst vor der Revolution von 1918 demokratische Verhältnisse in Bayern möglich gemacht habe, politische Verhältnisse eben mit großer Freiheitlichkeit.

Die paar Beispiele zeigen, wie populär hier selbst lateinische Begriffe geworden sind, wie leicht sie den Leuten von den Lippen gehen. Davon abgesehen haben sie eines gemeinsam, sie verstehen *liberalitas* falsch und übersetzen das Wort wegen der Ähnlichkeit zu *libertas* mit Freiheitlichkeit und Freizügigkeit,



Prof. Dr. Hans Pörnbacher, Professor em. für Deutsche Sprache und Literatur des Mittelalters an der Universität Nijmegen

mit „leben und leben lassen“, mit „tun dürfen, was man will“.

Bedenkt man diesen Fehler, dann ist unser Thema gar nicht so lustig, wie diese Beispiele anzudeuten scheinen. Denn dieser Fehler begegnet in zahllosen Äußerungen seriöser Politiker, in bayerntümelnden Büchern, in „anspruchsvollen“ Zeitungen, ja sogar Kabarettisten huldigen dieser irrtümlichen Auslegung, obwohl sie sonst so tun, als seien derartige Fehler anderer nur im Umlauf, damit sie darüber spotten können.

Die Bedeutung des Schlagwortes Liberalitas Bavarica

Im Folgenden sei versucht, darzustellen, was mit *Liberalitas Bavarica* ursprünglich gemeint war, was das Wort heute noch beinhaltet, auch wenn es auf diese Weise kaum mehr wahr- und wichtig genommen wird.

Bei den eingangs zitierten Beispielen geht es um einen simplen Übersetzungsfehler. *Liberalitas* heißt, wie gesagt, gar nicht Freiheit, wie so oft angenommen wird, sondern Freigebigkeit. Für Freiheit gibt es im Lateinischen ein anderes, wenn auch ähnlich klingendes Wort nämlich *libertas*; ein Wort das in seiner Grundbedeutung mit *liberalitas* zwar zusammenhängt, aber doch etwas anderes bedeutet. Das macht der historische Kontext deutlich. Die entsprechenden Adjektive heißen *liber* für frei, *liberalis* für freigebig, wengleich *liberalis* auch frei, edel, anständig bedeuten kann, während *liberalitas* auch für edle Denk- und Handlungsweise steht und als Ableitung davon für Dienstfertigkeit.

Die Tugend der Liberalitas

Liberalitas als Freigebigkeit und Großzügigkeit ist eine Tugend, die schon in der Antike empfohlen und gepriesen wird und die, ähnlich wie die vier Kardinaltugenden, vor allem von dem Kirchenvater Ambrosius von Mailand (gestorben 397) in seiner für das abendländische Tugendsystem einflussreichen Schrift „De Officiis“ herausgestellt wurde. Auf diese Weise hat sie auch in den christlichen Tugendkanon Eingang gefunden.

Das 30. Kapitel der Schrift des Kirchenvaters handelt von der Wohltätigkeit, deren Unterabteilungen Wohlwollen und Freigebigkeit, deren Grundforderungen Gerechtigkeit und Aufrichtigkeit sind. Prahlucht, die als Gefahr droht, sei zu meiden. Vorbild für diese Pflichten ist Christi Leben, wie in den Evangelien beschrieben und die Lehre der Apostel, wofür Paulus ein markantes Beispiel in 2 Cor. 8, 9-15 gibt.

Das deutsche Wort Tugend aber hängt zusammen mit dem Verb „taugen“. Tugenden helfen, dass jemand taugt, in seinem Leben, für seine Umgebung, für die Gesellschaft.

Voraussetzungen für die Freigebigkeit

Um freigebig sein zu können, braucht es gewisse Voraussetzungen, nicht zuletzt die nötigen Mittel. Diese Voraussetzungen gelten für alle Gesellschaftsstufen, aber eine große Freigebigkeit war in „alten Zeiten“ am ehesten beim König oder beim Fürsten gegeben, in geringerem Ausmaß auch bei Prälaten und bei Adeligen, bei wohlhabenden Bürgern und reichen Bauern.

Die Tugend der Freigebigkeit spielt schon in der mittelalterlichen Epik eine wichtige Rolle. Ein Musterbeispiel dafür ist das bekannte Epos vom „König Rother“, im 12. Jahrhundert in Regensburg entstanden. Dieser König Rother ist ein Beispiel von großzügiger Freigebigkeit und erreicht damit viel, vor allem gewinnt er die unbeirrbar Treue seiner Mitstreiter. Vom späten Mittelalter an findet sich die Forderung nach Freigebigkeit in den verschiedenen Fassungen der „Fürstenspiegel“.

Als Beispiel mögen die zwar späten, dafür aber allseits bekannten „Monita Paterna“, die „Väterlichen Ermahnungen“ dienen, die Kurfürst Maximilian I. von Bayern für seinen Sohn und Nachfolger Ferdinand Maria zusammenstellen ließ. (1730 ist davon sogar eine Ausgabe in vier Sprachen – Latein, Deutsch, Französisch und Italienisch – erschienen.) Im dritten Hauptstück dieser „Monita Paterna“, das von den Pflichten

des Fürsten gegen die Untertanen handelt, ist in Paragraph 11 von der Wohltätigkeit die Rede. Freigebigkeit oder Wohltätigkeit wird hier zum besonderen Merkmal eines Fürsten, ähnlich wie später (1779) Goethe im Drama die Heidin Iphigenie die schönen Verse sagen lässt: „Wie man den König an dem Übermaß / Der Gaben kennt – denn ihm muß wenig scheinen, / Was Tausenden schon Reichtum ist –, so kennt / Man euch, ihr Götter, an gesparten, lang' / Und weise zubereiteten Geschenken.“ (Iphigenie auf Tauris vv. 1100–1104)

Liberalitas Bavarica

Das Übermaß ist es, was die fürstliche *Liberalitas* oder Freigebigkeit auszeichnet. Für diese Art der *Liberalitas*, die letztlich gemeint ist, wenn von der *Liberalitas Bavarica* die Rede ist, gibt es in der bayerischen Geschichte viele Beispiele. Man denke an eine so einflussreiche, gewinnende und zugleich farbige Gestalt wie Herzog Welf VI. (gestorben 1191), Onkel und Zeitgenosse Kaiser Friedrich Barbarossas, den er noch um ein Jahr überlebt hat. Er tat viel für die Klöster, deren Vogt er war, vorzugsweise für seine Gründung Steingaden (1147). Auf der Grabplatte im dortigen Münster wird seine *munificentia* gepriesen, ein anderes Wort für *liberalitas*.

Um freigebig sein zu können, braucht es gewisse Voraussetzungen, nicht zuletzt die nötigen Mittel.

Isingrims „Annalen“ von Ottobeuren rühmen diesen Fürsten als „mortalium liberalissimus“, als den besonders freigebigen unter den Sterblichen.

Walther von der Vogelweide, der diesem Fürsten begegnet und vor ihm aufgetreten ist, rühmt ihn als „Welf der milte“, wobei *milte* die Übersetzung von *liberalis* oder von *liberalitas* ins (Mittelhoch-)Deutsche ist. (Milte bedeutet also Freigebigkeit oder freigebig und dürfte hier nicht mit „mild“ übersetzt werden, was freilich oft geschieht.) Konrad von Würzburg (1220/30-1287), ein früherer Berufsdichter, der im 13. Jahrhundert ganz auf Gönner angewiesen war, widmet dieser *milte* einen eigenen Spruch, der so beginnt: „Milte zieret edeln muot / sam daz golt gesteine tuot / milte laster und sünde stillet...“ Der ganze Abschnitt lautet, ins Neuhochdeutsche übertragen, so: „Die Freigebigkeit ziert den edlen Menschen wie das Gold den Edelstein, sie führt weg von Sünde und Laster, mehrt seinen Wert, erhöht den Niederen und hat einen guten Klang in den Ohren der Frauen. Mit Freigebigkeit erkaufte man sich die Zuneigung der Menschen und die Gnade Gottes. Ja wirklich, die Freigebigkeit ist ein Muster hoher Ehren und sie verklärt alle anderen Tugenden.“

Die Pollinger Inschrift

Eine bekannte und gleichzeitig herausragende Quelle für unser Schlagwort befindet sich in Polling. Wenn über dem Portal zur Stiftskirche des Augustinerchorherrenklosters die um 1730 angebrachte Inschrift „Liberalitas Bavarica“ in großen, goldenen Lettern steht, dann ist damit nicht irgendeine Freigebigkeit in Bayern gemeint, sondern die Freigebigkeit der seit jeher für Polling zuständigen bayerischen Fürsten. *Liberalitas* lässt sich überall verwirklichen; mit dem Adjektiv *bavarica* ist sie nicht auf Bayern beschränkt, sie wird vielmehr als die Freigebigkeit jenes Fürstenhauses



Copyright: Abtei Niederaltaich

Das Deckenfresko in der Klosterkirche von Niederaltaich zeigt im zweiten Joch des Langhauses eine allegorische Dar-

stellung der „*Liberalitas Bavarica*“. Dieses Fresko stellt die Beschenkung der Abtei bei ihrer Gründung dar.

bezeichnet, das damals für dieses Kloster zuständig war.

Hier sei noch ein Wort zu Polling erlaubt. Es gibt wohl keinen Ort, an dem so deutlich, so für alle sichtbar außen an der Eingangsseite der Stiftskirche das Wort von der *Liberalitas Bavarica* gleichsam hinaus gerufen, für alle sichtbar gemacht wird. Diese Inschrift allein straft die Erklärung des Wortes im Sinne von Freiheitlichkeit Lüge. Was hätte das hier auch für einen Sinn? Diese Inschrift erinnert vielmehr an die Stiftung des Klosters durch die bayerischen Herzöge Tassilo III. und den Herzog Heinrich, den späteren Kaiser Heinrich II. den Heiligen, und darüber hinaus an die dem Kloster über die Jahrhunderte hin regelmäßig gewährte Freigebigkeit der wittelsbachischen Fürsten des Landes. Erst die Säkularisation hat dieses Verhältnis beendet, nicht zum Segen der Klöster, nicht zum Gedeihen des Landes, nicht zur Ehre des Fürstenhauses.

Man könnte einwenden, dass der Hinweis auf die *Liberalitas* seitens der Klöster aus berechnendem Eigennutz geschehen sei, weil sich die Gemein-

schaft die Unterstützung des Fürsten bewahren wollte. Dieses Denken mag mitgespielt haben, denn man brauchte das Wohlwollen des Fürsten, auch wegen der Verantwortung der Klöster für die menschliche Gesellschaft, der sie dienen wollten. Im Vordergrund stand jedoch der Dank für eine über Jahrhunderte gewährte Unterstützung. Im Polling des 18. Jahrhunderts war ohnehin kein Platz für billiges Denken, keine Neigung für das Ausspielen unehrlicher Tricks gegen wen auch immer, am wenigstens gegen den Fürsten.

Wann dieses von Beginn an zu beobachtende Miteinander von Freigebigkeit und bayerischem Fürstenhaus erstmals als *Liberalitas Bavarica* bezeichnet wird, lässt sich kaum mehr feststellen. Hinweise dafür gab es in dieser Form und Ausprägung schon im ausgehenden Mittelalter; sicher verbürgt ist sie seit Kurfürst Maximilian I.

Ein Hinweis auf die *Liberalitas* aus dieser Zeit findet sich in dem großen Drama zur Einweihung von St. Michael in München „*Triumphus Divi Michaelis Archangeli Bavarici*“ – „Triumph des heiligen bayerischen Michael“ von 1597.

Im fünften Akt bittet die neuerbaute Kirche den Erzengel als Patron der Kirche für das Wohl des Bayernlandes zu sorgen und Michael antwortet: „Wie hätte ich nicht Bayern, seine Fürsten und Untertanen fördern, schützen und verteidigen sollen? ... Denn es gefallen mir diese Freigebigkeit, Frömmigkeit und Liebe.“ Im lateinischen Text heißt es: „*Placet ista Liberalitas, pietas, amor.*“ Hier steht der Begriff der *Liberalitas* bereits deutlich in Verbindung mit dem Land. Auch sonst wird das „*Bayerische*“ dieser Tugend verschiedentlich herausgehoben, so dass sie immer wieder und immer intensiver als typisch bayerische Tugend verstanden wird und dies nicht nur, wenn auch immer in erster Linie, als Tugend des Fürsten.

„Nach Baierns alter Weise“

Für *Liberalitas* als typisch bayerische Tugend stehe hier ein Beispiel. In der ehemaligen Klosterkirche von Schlehdorf findet sich ein Epitaph für den Münchner Wachsbleicher und Lebzelter Georg Melchior Honifstingl (gestorben 1787 im Alter von 80 Jahren), der mit

seinem stattlichen Vermögen, das Stift, in dem sein Bruder lebte, wo er selbst Heimat gefunden hatte, vor dem Bankrott bewahrte und die Kirche fertigbauen und ausstatten ließ.

Im Polling des 18. Jahrhunderts war ohnehin kein Platz für billiges Denken, keine Neigung für das Ausspielen unehrlicher Tricks gegen wen auch immer, am wenigsten gegen den Fürsten.

Solch großzügige Mäzenaten aus dem Bürger- und Bauernstand gab es mehrere; die Mutter des Pfarrers und geistlichen Schriftstellers Markus Friedl etwa verkaufte ihren Hof, um mit den Einnahmen die von ihrem Sohn begonnene Kirche in Mohrenweiß vollenden zu lassen. In dem Schlehdorfer Text auf Melchior Honifstingl findet sich jedoch

eine Stelle, die aufhorchen lässt. Der Text beginnt mit dem Namen des Stifters und fährt dann fort: „Sanft ruhe seine Asche, denn / Ihm dankt es dieser Tempel, daß er steht, / Und sagt's Jahrhunderten: Sein Eifer / Für Gottes Haus hat mich erbaut. / Sein Name blühe ewig unter uns, / Und nachgeahmt von vielen werde / Sein Bürgerfleiß und seine Redlichkeit / Nach Baierns alter Weise, / Und des Hausvaters kluger Sinn, / Und seine Gottesfurcht, / Der Engel Lust, der Menschen Segen / Und seines Christentums Triumph.“

Was auffällt, ist die Zeile „nach Baierns alter Weise“. Das klingt so, als wäre Honifstingels Freigebigkeit der Kirche gegenüber etwas, das im Land seit langem üblich und für das Bayernland charakteristisch sei. Wie gesagt, für diese Art der Freigebigkeit gäbe es viele weitere Beispiele.

Hinweise auf die Liberalitas Bavarica in der bildenden Kunst

Hinweise auf die Liberalitas Bavarica, auf diese geradezu fürstliche Tugend, finden sich auch in der bildenden Kunst zahlreich. Ein besonders deutlich sprechendes Beispiel sei im Folgenden herausgehoben, nämlich ein Fresco in Niederaltaich.

Dass der Ausstattung der Kirchen im 18. Jahrhundert, spätestens seit Beginn des Rokoko (es ist die Epoche des Rationalismus), ein ausgeklügeltes theologisches Programm zugrunde liegt, ist bekannt, und die inhaltliche Aussage dieser Kirchen lässt sich gut ablesen, auch wenn die schriftlichen Ausformungen der „Konzepte“, so der Fachausdruck, nicht mehr existieren. Für die Klosterkirche von Niederaltaich haben sich die Konzepte für die Fresken erhalten. Verfasst hat sie Pater Ambrosius Ruepp (gestorben 1727), ausgeführt der noch junge, aus Linz stammende Maler Wolfgang Andreas Heindl (um 1693 bis 1757). Im Fresko des zweiten Jochs des Langhauses in Niederaltaich ist die Ausstattung, die Beschenkung der Abtei mit den für ein Kloster erforderlichen Gütern dargestellt. Bei dem figurenreichen Bild geht es in unserem Zusammenhang vor allem um die drei Hauptfiguren in der Mitte. Hier der für unsere

Im Fresko des zweiten Jochs des Langhauses in Niederaltaich ist die Ausstattung, die Beschenkung der Abtei mit den für ein Kloster erforderlichen Gütern dargestellt.

Fragestellung aufschlussreiche Teil des Textes:

„Munificentia seu liberalitas, die freigebigkeit in schöner kostbarer Kleidung und majestätisch zu gleich; holdselige weibsgestalt, steht aufrecht gleich hinter dem Bayrischen Genio, ist mit halben leib und angesicht gegen der landschaft gekeret, gleichsamb als redete sie mit selbiger. Hat auf dem haupt einen kleinen adler mit ausgestreckten flügln; in den linken arm hat sie ein cornucopia [ein Füllhorn] mit unterschiedlich kostbarkeiten aufrecht an die schulter geleinet, ein anderes aber haltet sie under der schulter mit der linkhen hand abwertts, gleichsamb-als wolte sie es ausschütten, gleichfals mit unterschiedlich kostbarkeiten angefüllt, welche gleichsamb allgemach begunnen herauszufallen, mit der rechten hand haltet sie einen vergolten königlichen Scepter gegen der landschaft und anderen darneben postierten personen, gleichsamb als

walte sie etwas anbefelchen.

Die Landschafft [das ist der bayerische Genius] in schöner weiblicher gestalt und aufbuz, auf den kopf anstatt der cron eine stattmaur mit thurnen [im ausgeführten Fresko trägt die ‚Landschafft‘ den Kurfürstenhut!] habend, ist aufrecht gleichsamb in gang gegen den Nideraltachischen closter Genium begriffen. Ist mit den leib herauswerths, mit dem angesicht aber gegen der freigebigkeit, als wolte sie mit selbiger reden, gekhert; deutet mit dem finger der linkhen hand auf den closter Genium, mit der rechten aber reichet sie selbigem ein halbzusamgerollte landcarten dar.“

Die Allegorien für die Freigebigkeit, für das Land Bayern und das Kloster Niederaltaich wollen eine Idee zum Ausdruck bringen: die Vorstellung der Freigebigkeit, die ausdrücklich Liberalitas oder Munificentia genannt wird. Die Freigebigkeit braucht ein Werkzeug, um wirken zu können. Dieses Werkzeug ist das Kurfürstentum, hinter dem der Fürst steht. Beschenkt wird in diesem Fall das Kloster Niederaltaich. Liberalitas Bavarica ist hier eindeutig die Freigebigkeit des Landes, des Fürsten, versinnbildlicht durch Krone und Zepter, dem Kloster, der Kirche, letztlich Gott gegenüber.

Diese Beispiele, eine kleine Auswahl nur aus vielen, sollen hier genügen.

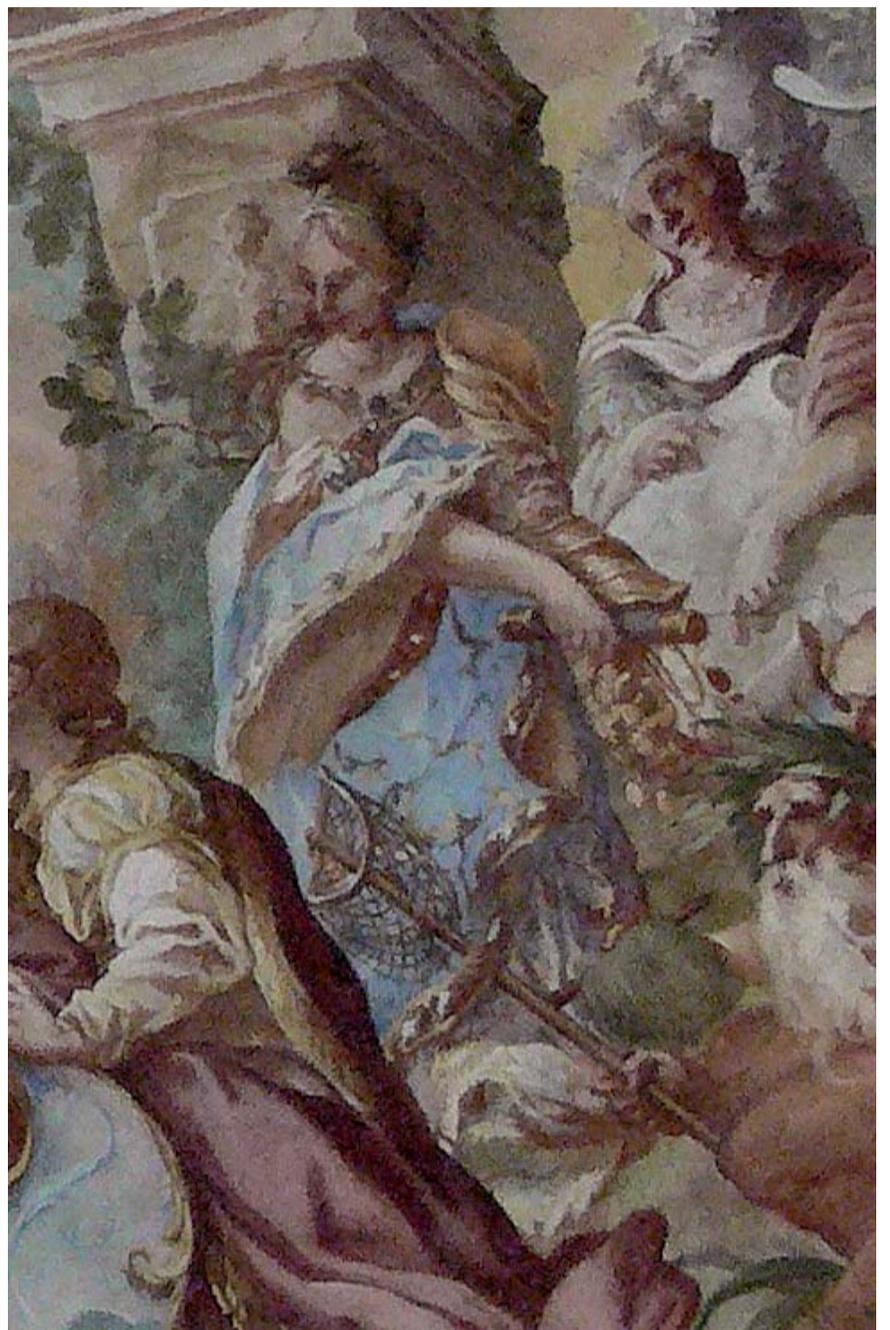
Pietas Bavarica

Zum Schluss ein Gedanke über die Liberalitas Bavarica als markanter Teil der Pietas Bavarica. Um 800 nach Christus hat ein Mönch im Kloster St. Michael im Staffelsee (für den Ort gibt es keine Sicherheit, doch ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass es sich um das Staffelseekloster handelt) ein Gedicht über Gott aufgeschrieben. Es geht dabei um das erste christliche Gedicht in deutscher Sprache, von dem wir wissen. Das Gedicht ist unter dem Namen „Wessobrunner Gebet“ bekannt, weil die Handschrift, in der das Gedicht überliefert ist, im 12. Jahrhundert nach Wessobrunn kam und dort bis zur Säkularisation bewahrt und geschätzt wurde.

Das Gedicht ist kein Hymnus über die Schöpfung, wie allgemein gesagt wird, sein Inhalt ist vielmehr eine Katechese über Gott, eine Katechese in poetischen Bildern, wie sie in dieser Knappheit und Präzision nur ein Dichter oder ein Mystiker finden kann. Herausgestellt werden Gottes Ewigkeit, seine Allmacht und Einzigartigkeit sowie seine Heiligkeit. Vor allem aber ist die Rede von seiner Liberalitas – hier nicht mehr lateinisch, sondern in althochdeutscher Sprache: „manno militisto“ heißt es da von Gott – er sei das „freigebigste aller Wesen“; wir könnten auch übersetzen: Gott sei die absolute Liebe.

Da haben wir wieder das Wort *milite* als Übersetzung des lateinischen *liberalitas*. Im Gebet, das auf das althochdeutsche Stabreimgedicht folgt, wird dieser Gedanke noch einmal in einer Anrede an Gott aufgegriffen: „Cot almahtico, du himil enti erda gauuorahtos enti du mannun so manac coot forgapī“. („Allmächtiger Gott, der Du Himmel und Erde erschaffen und den Menschen so viel Gutes gegeben hast.“)

Was sagt das Gedicht? Die Freigebigkeit von der wir hier reden, hat ihren Ursprung in Gott. Die Freigebigkeit der Menschen ist nichts anderes als einerseits ein Abglanz von Gottes Güte und andererseits die einzig angemessene, aber auch notwendige Antwort darauf. Ich stelle diesen Gedanken in der hier gebotenen Kürze in den Raum. Darüber gäbe es von theologischer Seite und aus der Frömmigkeitspraxis der Kirche viel zu sagen, was hier nicht geschehen kann.



Copyright: Abtei Niederaltaich

Hier sieht man einen Ausschnitt aus dem Fresko in Niederaltaich, auf dem die „Liberalitas“ sehr schön zu sehen ist.

Wohl sei darauf hingewiesen, dass solche „Freigebigkeit“ Gott gegenüber ganz den Menschen zugute kommt. Um es anders, und in konkreten Beispielen zu sagen: Was in den vergangenen Jahrhunderten für Gott gebaut, was ihm geschenkt wurde, seien es Kirchen, Klöster, karitative Einrichtungen, all das bereichert heute noch den einzelnen Menschen, das alles bereichert und beglückt noch immer weite Teile der menschlichen Gesellschaft.

Hier noch ein Gedanke: Die Liberalitas Bavarica als Teil der Pietas Bavarica ist nichts weniger als die Erfüllung des – der Aussage Jesu nach – größten Gebotes im Gesetz: „Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Vernunft“; bei Lukas steht „und mit deiner ganzen Kraft“.

Von daher wird einsichtig, welche tiefe Bedeutung der seit fast dreihundert Jahren in großen goldenen Lettern prangenden Inschrift an der Pollinger Stiftskirche zukommt. Sie ist Ausdruck des religiösen Ernstes der Barockzeit und der Größe ihrer geistlich-geistigen Welt,

Ausdruck auch ihrer tiefen und gesunden Religiosität. Tief, weil auf den Aussagen der Bibel beruhend, gesund, weil so frisch und von Freude erfüllt.

Das Reich jenseits des Nutzens

Wenn vom Segen dieses Denkens und Tuns die Rede ist, dann gilt das nicht nur für das materielle, sondern auch für das „geistige Wohlsein“ der Menschen. Wie, das hat der Dichter Peter Dörfler, der sich vor fast hundert Jahren schon mit der Zeit des Barock und der klosterreichen Gegend des Pfaffenwinkels beschäftigte, wiederholt und auf feine Weise zum Ausdruck gebracht, im Roman „Die Wessobrunner“ oder, Jahrzehnte früher schon, in „Der ungerechte Heller“.

In diesem Werk erzählt er, wie zwei jugendliche Freunde den Lech aufwärts wandern, ins Herz des Pfaffenwinkels, nach Rottenbuch, zur Wies und nach Steingaden. „An jedem dieser Orte fanden sie Bauwerke, die zum Teil dem Verfall preisgegeben, kaum mehr als spätherbstliche, entblätterte und verwehte Pracht darstellten, aber die



Foto: Emanuel Gronau

Über dem Portal zur Stiftskirche des Augustinerchorherrenklosters im oberbayerischen Polling bei Weilheim findet sich die um 1730 angebrachte Inschrift „Liberalitas Bavarica“.

Kirchen waren erhalten und in der Wies ahnte Ägid wie nie zuvor, daß jenseits des Nutzens ein Reich liege, in dem der Mensch sich erst als König erweise.“

Mit anderen Worten, das, was die Klöster dank der Liberalitas, der in Stiftungen und Zuwendungen sich ausdrückenden materiellen Großzügigkeit ihrer Stifter und Gönner zur Ehre Gottes und zur Erbauung und Freude der Menschen an Schönerm und Erfahrbarem schufen, erhebt den Menschen in eine Sphäre, die ihn frei macht von aller Notwendigkeit, frei von allem Zwang, die ihn in seiner Würde und geistigen Freiheit ganz Mensch sein lässt. Für Gott wurde gebaut, wurden Seelsorge, Künste und Wissenschaften gepflegt, um nur diese Bemühungen zu erwähnen, aber letztlich war und ist der Mensch der Nutznießer dieser Großzügigkeit, die durchaus „ein Übermaß der

Gaben“ darstellte. Der Mensch hat Anteil an diesen Geschenken, er darf in dieser Welt des freien Spiels der Künste und der Wissenschaften leben, das Schöne erkennen, genießen und daran wachsen. Noch einmal sei der Deutlichkeit halber betont, es geht um die Zuwendung materieller Mittel, nicht um Freiheit oder Freiheitlichkeit.

Man könnte, ja man müsste den Gedanken jedoch weiterspinnen: Liberalitas wird hier zur Voraussetzung von Libertas, von einem Leben mit so viel Freiheit, dass Bildung auch für das einfache Volk ermöglicht wurde, dass Phantasie lebendig blieb und der einzelne Mensch, auch der Bauer und Werkmann, „vor völliger Dienstbarkeit“ (J. v. Eichendorff) bewahrt blieb.

Die Aufklärung sah den Sinn etwa von Kirchenbauten ganz anders. Als 1803 im Rahmen der Säkularisation ein Beamter, es war Johann Christian von Aretin, nach Steingaden kam, um dort die Bücher zu sichten und je nach Wert auf verschiedene Bibliotheken zu verteilen, oder einfach zu vernichten (ein typischer Vorgang der Büchervernichtung, die sich von der Bücher-Verbrennung nur dadurch unterscheidet, dass die „aussortierten“ Bücher zum Befestigen der Wege dienten oder als Altpapier Gewinn brachten, also im Sinne der Aufklärung doch noch nützlich waren), schreibt er als Anhängsel zu seinem Bericht über Steingaden, der damals rasch, als öffentliche Rechtfertigung und als Belehrung zugleich, gedruckt wurde: „Auch zu diesem Kloster gehört eine Wallfahrt, nämlich der Herr Gott in der Wiese. Die vorigen Prälaten haben, neben ihren anderen überflüssigen Ausgaben, eine Summe von mehr als 150000 fl., sage hundert und fünfzig tausend Gulden auf ein hier aufgeführtes, ganz unnützes Gebäude verwendet.“

Die Wies – ein unnützes Gebäude? Die Frage nach dem Nutzen ist berechtigt, ja notwendig. Aber von „der Welt jenseits des Nutzens“, wie der Dichter sie beschreibt, ahnte der Beamte, ahnte wohl auch die Aufklärung nichts.

Am Ende sei die Frage wiederholt, was Liberalitas Bavarica sei. Der Begriff beinhaltet Gedanken mit hohen Ansprüchen und Verheißungen, er um-

schreibt eine menschliche Haltung mit Verpflichtungen materieller Art, wenngleich sie Ausdruck der Frömmigkeit sind, einer Frömmigkeit, die aus der Erkenntnis kommt, dass Gott die Liebe sei, *manno militisto*, das freigebigste aller Wesen. Diesem Gott wird man mit Ehrfurcht begegnen und in Demut, aber die Antwort auf seine unermessliche Liebe kann nur wieder Liebe sein, eine Liebe, die nicht nur in Gedanken und Gefühlen, sondern auch im Geben, in Freigebigkeit, eben in Liberalitas ihren Ausdruck findet. Das allein ist mit Liberalitas in unserem Zusammenhang gemeint. Dass diese Freigebigkeit auch Freiräume im Leben des Einzelnen schaffen und schenken kann, wurde angedeutet. Aber Liberalitas Bavarica steht nie in erster Linie für „Freiheit“, sie bedeutet nie ein einfältig-plumpes „leben und leben lassen“, wengleich die Freiheit, man selbst zu sein, das Humanum zu pflegen, durchaus eine zusätzliche Folge der Freigebigkeit, die solche „Freiheit“ ermöglicht, sein kann.

Das Ideal der LIBERALITAS BAVARICA ist längst in eine solche Schiefelage gekommen, dass Korrekturen kaum mehr möglich sind. Für ein Ideal zu werben, das Ansprüche stellt und Anstrengungen verlangt, ist ohnehin schwer. Eine solche „Rede ist hart“, wer kann, wer will sie hören? „Leben und leben lassen“ dagegen tut nicht weh, denn es verpflichtet zu nichts. Diese Haltung versteht auch das Ideal der Freiheit nicht. Der gedankenlose und falsche Gebrauch dieses Schlagwortes, der einer dümmlichen Bayerntümmelei dient, hat sich in vielen Köpfen festgefressen und wird sich kaum mehr vertreiben lassen. Und doch müsste man, auch aus Verantwortung der historischen Wahrheit gegenüber, dem Missbrauch die Tugend entgegenstellen.

Dazu kommt, dass die von Beginn an so verstandene Liberalitas ein wesentlicher Ausdruck christlicher Frömmigkeit und Gottesverehrung ist. Schon deshalb dürfte man die Aussage des Wahlspruchs nicht der Lächerlichkeit preisgeben, wie dies heute vielfach geschieht. Man müsste die Liberalitas als Tugend sehen und verstehen und dürfte nicht ein aus Unverstand gebasteltes Zerrbild daraus machen. □

Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen. Dort finden Sie dann das verbindliche Datum.

Junge Akademie
23. November, 7. Dezember,
14. Dezember 2012
Gewaltfrei Kommunizieren.
Drei Freitags-Seminare

Abendveranstaltung
Montag, 26. November 2012
Jesus von Nazareth. Die Kindheitsgeschichten im neuen Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI.

Studientag
Samstag, 1. Dezember 2012
Entweltlichung? – Vergöttlichung.
Spirituelle Impulse am Beginn des Advent

Abendvortrag
Montag, 3. Dezember 2012
Massive Schwarze Löcher und die Entwicklung von Galaxien

Forum
Montag, 10. Dezember 2012
Christen in Syrien

Abendvortrag
Donnerstag, 10. Januar 2013
Religion im „Tatort“

Werden Sie Mitglied und helfen Sie!

Verein Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern



Jahresbeitrag ab Euro 50,-

Infos unter:
www.kath-akademie-bayern.de